



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

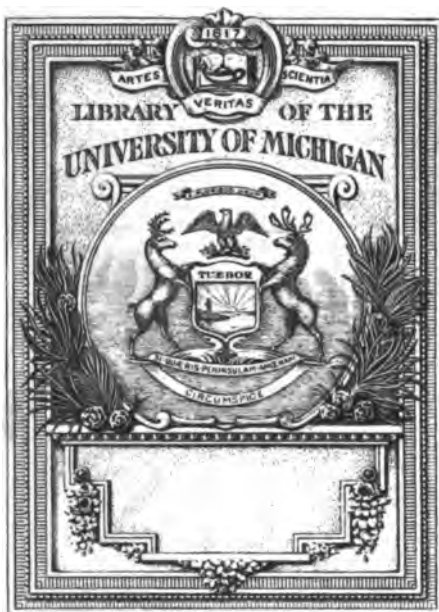
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

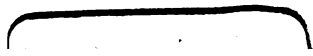
B 1,378,043





892.06
M99
v.25

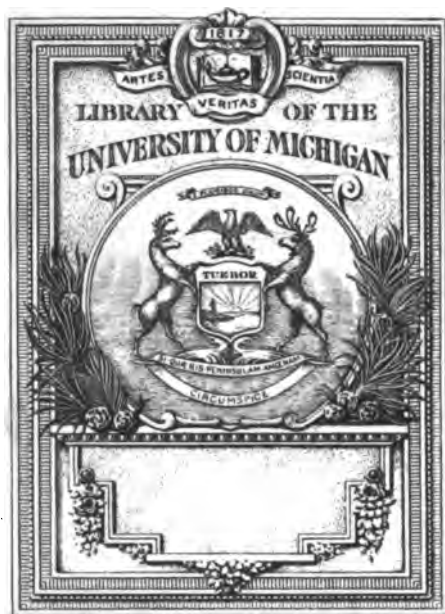
67



892.06
M44
v.25

LE MUSÉON

67



—

892.06
M-1
v. 25

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1861 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. VII.

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

90, rue de Bruxelles, 90

1906



not and local Res
high
2-4-46
40817

LES
IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES
DU MAHĀBHĀRATA

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSKRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

4. PURIFICATION. — MOYENS DE PURIFICATION.

Vaiçampāyana, le disciple de Vyāsa, cédant aux instances du roi Janamejaya, — au dire de Sauti qui le raconte à Saunaka — énumère, avant d'en commencer le récit, les qualités inappréciables du Mahābhārata. Ce qu'il dit à ce sujet peut se résumer en deux mots : Le Mahābhārata est tout, le reste n'est rien.

« Tout ce qui est contenu dans ce poème, au sujet du Devoir, de l'Intérêt, du Désir et de la Délivrance (1), peut aussi se trouver ailleurs, mais ce qui n'y est pas, ne se trouve nulle part » (2).

(1) Il s'agit du *caturvarga*, qui comprend le Dharma, le Kāma, l'Artha, c'est-à-dire le *trivarga*, auquel vient s'adjoindre le Mokṣa.

(2) LXII, 53.

En réalité, le Mahābhārata est la mine vraiment inépuisable que tous les littérateurs de l'Inde ont exploitée, un peu comme les poètes grecs ont fait l'Iliade et l'Odyssée.

Ce poème colossal n'est pas seulement une encyclopédie complète, du moins aux yeux des Hindous, c'est aussi une panacée morale universelle. Sa récitation ou son audition purifie de tous les péchés, même des plus graves (1), qu'il s'agisse de péchés de pensée, de parole ou d'action (2), commis sciemment ou non (3).

Tout cela sans préjudice des avantages temporels qu'il procure :

« Le Mahābhārata est égal aux Védas. C'est une chose excellemment sainte qui procure la santé, la gloire et la vie » (4).

C'est toujours Vaiçampāyana qui parle. Il conclut :

« Donc il faut l'écouter avec attention » (5).

Cette parole s'adresse à tous, dans la personne de Janamejaya.

Toutefois, suivant le même ascète, il n'est pas nécessaire, pour expier ses péchés, d'entendre le Mahābhārata d'un bout à l'autre ; ce serait trop cruel, sans doute, et hors de proportion avec les crimes que l'on peut commettre. Il suffit d'assister, pieusement, cela va sans dire, à la récitation d'un fragment :

« Cette histoire est sanctifiante ; elle détruit les péchés de ceux qui l'écoutent » (6).

(1) Id. 19.

(2) Id. 25.

(3) Id. 38.

(4) XCV, 90.

(5) Ibid.

(6) LXXXVI, 10.

Il s'agit de l'épisode de Yayāti dont nous avons parlé.

Veut-on savoir l'opinion de Yayāti lui-même à ce sujet ? La voici ; elle diffère notablement de celle de Vaiçampāyana qui nous la transmet d'ailleurs sans commentaire.

« Il n'y a, dans les trois mondes, aucun agent de sainteté comparable à la pitié, l'affection pour les êtres, la libéralité, une parole douce. Ainsi, l'on ne doit parler que d'une façon aimable, non d'une façon rude. Il faut honorer les gens dignes d'estime, donner toujours et ne jamais demander » (1).

Cette dernière observance ne concernait, sans doute, point les Brahmanes, spécialement les Bhikṣus, eux qui faisaient profession de demander toujours, sinon de ne donner jamais.

Parmi d'autres moyens de purification, il convient de citer les *tirthas*, ou gués sacrés, établis le long de rivières saintes, dont on buvait les eaux, en y faisant ses ablutions.

Arjuna qui s'y connaissait disait, un jour, au Gandharva Aṅgārāparṇa, en parlant de la Gangā et de ses affluents :

« Ceux-là sont purifiés de leurs fautes qui boivent les eaux des sept rivières : la Gangā, la Yamunā, la Sarasvatī, la Vitasthā, la Sarayū, la Gomatī et la Gandakī » (2).

D'autre part, il observait que cette Gangā sainte portait le nom d'Alakanandā (3), lorsqu'elle traversait les régions divines, et qu'elle s'appelait, en parcourant celle des Pitṛs, Vaitarānī (4), infranchissable aux pécheurs (5). Si le poète veut dire que la Gangā est inaccessible aux pécheurs,

(1) LXXXVII, 12 et 13.

(2) CLXX, 19 et seq.

(3) La *jeune fille*.

(4) Ce mot semble signifier ici : *Celle que l'on ne peut franchir*.

(5) Ibid. 22.

sans exception, comme il vient de nous affirmer qu'il suffit de boire de ses eaux pour être purifié, il s'en suivrait que la Gangâ et ses affluents ne purifieraient que les Saints, que ceux qui sont déjà purs. Mais il ne faut pas lui attribuer une pareille intention. Le fleuve saint ne demeure inabordable qu'aux criminels endurcis, qu'à ces coupables qui, loin de se repentir de leurs forfaits, se plaisent à en allonger la série. Ou encore ses eaux ont la vertu du nom de Bhagavat. De même qu'il suffit de prononcer celui-ci, fût-ce par inadvertance, ou de toute autre façon, pour être sauvé, ainsi le seul contact des eaux du Gange transforme en pénitent le pécheur le plus irréductible, tant est efficace leur vertu sanctifiante (1).

Arjuna, dans le cours de ses pérégrinations, arriva près de cinq tirthas : ceux d'Agastya, Saubhadra, Pauloma, Kârandhama, et Bhâradvâja. Il fut tout surpris de les voir déserts. On lui apprit alors qu'ils étaient habités par cinq crocodiles redoutables qui dévoraient les dévots assez imprudents pour y faire leurs ablutions. Arjuna, sans plus tarder, entra dans Saubhadra, l'un d'eux. Il fut aussitôt saisi à la jambe par le crocodile qui s'y trouvait. Le héros, sans s'émouvoir, tira le monstre à terre. A peine celui-ci fut-il sorti de l'eau qu'il disparut pour faire place à une femme d'une merveilleuse beauté. C'était une Apsaras du nom de Vargâ. Elle raconta son histoire. Il y avait juste cent ans qu'elle et quatre de ses sœurs, Saubhreyi, Samici, Budbudâ et Latâ, se rendant chez Kubera, rencontrèrent un ascète absorbé dans la méditation du Veda. Elles essayèrent de le séduire, mais n'y parvinrent pas, bien que dans ce but elles eussent déployé toute la magie de leurs chants et de leurs sourires.

(1) Cf. Bhâg. Pur. 6, II, 11 et seq.

Seulement le Brahmane, mécontent d'être troublé dans sa solitude, les maudit et les condamna toutes cinq à vivre un siècle dans l'eau, en qualité de crocodiles (1).

Effrayées, elles le conjurèrent d'avoir pitié d'elles et de reprendre sa parole. Il s'y refusa, mais comme au fond il n'était pas méchant, il voulut bien les rassurer en leur disant que d'ordinaire par cent ans, cent mille ans, on entendait une période illimitée, sans fin ; mais que lui ne parlait que d'un siècle, pas un jour de plus, ni de moins. Elles le passeraient dans les cours d'eau qu'il leur assignait. Il ajouta que ces derniers seraient sanctifiés par leur présence et qu'ils seraient appelés les *tirthas des femmes* (2), à cause de leurs vertus spéciales dont les femmes seules bénéficieraient, et qu'ils auraient grand renom. Pour elles, lorsque le temps de leur pénitence serait écoulé, un héros viendrait qui les tirerait de l'eau et leur ferait par là reprendre leur forme première. Le héros, c'était lui, Arjuna (3). Celui-ci, ayant pris congé des Apsaras, après les avoir ainsi délivrées, se dirigea vers Gokarṇa, le premier séjour de Paçupati (4), lieu saint entre tous, sa vue seule purifie, le méchant lui-même y obtient la sécurité complète, ou mieux, suivant l'expression même du poète, il y a un asile assuré contre la crainte (5).

Ces lieux saints ne sont pas les seuls. Il est, en effet, des gués sacrés, des *tirthas* d'un autre genre vers lesquels il est bon de se réfugier (6). Toutefois ils sont surtout à

(1) CCXVI Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXIX, 18.

(2) *Nârītīrthas*.

(3) CCXVII.

(4) Le *maître des troupeaux* appelé aussi Gaṇeça, mot qui a le même sens. On désigne ici, sous ce nom, Çiva. Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXIX, 19.

(5) CCXVII, 35. Tout ce passage est omis dans Pratâp.

(6) CXL, 64.

la disposition des rois. Pratâp en énumère seize dans l'ordre suivant : le ministre, le chapelain domestique, l'héritier présomptif, le généralissime, les portiers, les chambellans, le geôlier, le chef des officiers de bouche, le chef trésorier, le premier aide-de-camp, le chef de la police urbaine, le principal architecte, le chef de la justice, le président du conseil, le bourreau en chef, le commandant de la citadelle, le chef de l'arsenal, le surveillant principal des frontières et le chef des gardes forestiers.

Cependant je doute assez que ces dernières sortes de tirthas soient égales aux premières. En effet, les lieux saints abritent et purifient, tandis que si les fonctionnaires dont il s'agit sont pour le roi et son royaume autant de garanties de sécurité, chacun, dans l'étendue de sa sphère, nul d'eux ne saurait prétendre au rôle de sanctificateur, si ce n'est le *purohita*, peut-être.

VIII.

OEUVRES. LEURS RÉSULTATS.

Çeşa était un serpent comme on n'en vit jamais beaucoup. Il s'adonnait depuis longtemps aux pratiques de l'ascétisme le plus sévère, successivement retiré dans les vallées du Gandhamâdana et de la Badari, dans le Gokarṇa, le bois de Puşkara et au pied de l'Himavat (1). L'aïeul des mondes, Brahmâ, lui demanda ce qu'il désirait pour prix de ses vertus et en retour de mortifications telles que les êtres en étaient tourmentés (2). Çeşa répondit :

(1) Himâlaya.

(2) XXXVI, 2 et seq.

« Voici mon désir, ô divin Aïeul, mon maître, c'est que mon âme trouve sa joie dans le devoir, l'apaisement et l'ascétisme » (1).

Brahmā le lui promit. Il le chargea en même temps du soin de porter la terre sur sa tête. Depuis lors ce saint reptile, connu encore sous le nom d'Ananta, *celui qui n'a pas de fin*, soutient le globe terrestre. Garuḍa, le fils de Vinaṭā, lui tient compagnie (2).

Telle fut la récompense de Ćeṣa, l'ainé des fils de Kadrū, lorsqu'il eut quitté les autres serpents, ses frères, dont il blâmait les excès.

L'ascétisme, pratiqué suivant les règles, conduit au sommet de la perfection et par conséquent du bonheur.

Viçvāmītra, l'un des R̥ṣis royaux du septième Manvantara (3), à l'aspect de la puissance brahmanique, abandonna son royaume et son rang de Kṣatriya, pour s'adonner à l'ascétisme. Il mérita par là de devenir Brahmane (4). Bien plus, il eut l'honneur de boire le *soma* avec Indra lui-même (5).

C'est un des rares exemples que l'on cite d'un homme passant de sa caste native à une caste supérieure, dans la même existence. Habituellement ces sortes de métamorphoses ne s'opèrent que dans les existences ultérieures.

Le *tapas*, c'est-à-dire l'ascétisme, sauvait celui qui le pratiquait des positions même les plus critiques. Ćukra, sentant Kaca, le bien-aimé de sa fille Devayāni, dans son estomac, lui demanda comment il avait pu s'y introduire. Kaca lui répondit :

(1) Id. 17.

(2) Id. 25.

(3) Cf. Bhāgav. Pur. 8, XIII, 5.

(4) Id. 9, XVI, 28.

(5) CLXXV, 48.

« Grâce à toi, la mémoire ne m'a pas abandonné, et je me souviens de tout ce qui s'est passé, car mon ascétisme n'a pas été détruit, et c'est ce qui me donne la force de supporter cette situation terrible. Les Asuras, après m'avoir tué, brûlé, réduit en cendres, m'ont jeté dans ta boisson, ô Kāvya » (1).

Çukra dut consentir à mourir pour permettre à Kaca de sortir de son estomac, mais celui-ci, à peine délivré, s'empressa de le ressusciter. Toutes ces merveilles furent l'effet de la science et de la sainteté. Çukra, l'instant d'auparavant, disait à sa fille Devayāni qui se lamentait sur la disparition du jeune homme.

« Ne pleure pas. Une femme telle que toi ne doit point s'affliger au sujet d'un mortel. Grâce à ma puissance, tu es adorée aux temps marqués (2) par Brahme, les Brahmanes, les Dieux, Indra en tête, les Vasus, les deux Açvins, par les ennemis des Suras (3), par tout l'univers » (4).

Cette puissance devant laquelle s'inclinaient tous les êtres jusqu'à Brahme, l'être par excellence, Çukra, tout Daitya qu'il fût, la devait à sa vertu éminente qui lui valut même d'être identifié avec Bhagavat (5).

La sainteté, chez les hommes, lorsqu'elle était poussée à un certain degré, non seulement s'imposait à l'admiration des Dieux, mais elle leur faisait peur ; ils tremblaient de se voir dépossédés par ces éminents ascètes. C'est ainsi que Sunda et Upasunda, fils d'un Daitya nommé Nikumbha, issu de l'Asura Hiraṇyakaçipu, s'adonnèrent à des pratiques de

(1) LXXVI, 54 et seq.

(2) C'est-à-dire le matin, le midi et le soir.

(3) Les Asuras ou Démon.

(4) Id. 47 et 48.

(5) Bhâg. Pur. 11, XVI, 28.

mortifications telles que les Dieux, craignant d'être chassés du ciel par eux, mirent tout en œuvre pour les décider à renoncer à leur vie pénitente, mais leurs tentatives de séduction demeurèrent infructueuses. Alors Brahmā, l'Aïeul des Mondes, vint les trouver dans leur ermitage des monts Vindhyas et leur promit, s'ils consentaient à cesser leur ascétisme pour vivre comme tout le monde, de leur accorder tout ce qu'ils lui demanderaient, moins toutefois l'immortalité. Les deux frères renonçant à la conquête des trois mondes, conséquence inévitable de leurs pieux exercices, se bornèrent à exiger qu'il leur fût donné de ne craindre aucun être mobile ou immobile, à l'exception d'eux-mêmes (1). Brahmā et ses divins collègues durent s'estimer heureux d'être quittes à si bon compte. Les deux frères cependant abandonnèrent leur retraite pour retourner au milieu de leurs parents et amis qui leur firent le plus chaleureux accueil. Ils vécurent désormais dans l'abondance et la joie, avec tout leur entourage. De toutes parts on n'entendait que ces mots dont retentissait chaque maison : « Goûtez, mangez, donnez, réjouissez-vous, chantez, buvez » (2).

Le poète précédemment traduisait en termes analogues la prospérité du Kurujāṅgala, sous la régence de Bhīṣma, durant la minorité de ses neveux Dhṛitarāshtra, Pāṇḍu et Vidura.

« Dans les maisons des chefs Kurus et des principaux citoyens, *donner, manger* étaient les seules paroles qu'on y entendit » (3).

Aussi, Vidura, plein de reconnaissance, disait à Bhīshma, en son nom et au nom de ses aînés :

(1) CCIX.

(2) Id. 31.

(3) CIX, 16.

« Tu es notre père et notre mère » (1).

Nous avons vu ailleurs comment Sunda et Upasunda se tuèrent l'un l'autre au sujet de Tilottamâ (2). Leur mort seule pouvait rassurer les Dieux. En se laissant gagner par les charmes de cette apparition fantastique, ils perdirent leur vertu, et dès lors ils n'eurent plus de force que pour se détruire réciproquement. Ils avaient oublié cette vérité rappelée par Yayâti qui lui-même ne s'en était souvenu que tardivement, c'est-à-dire après qu'il eût épuisé les mille années de jouissances qui lui avaient été accordées lorsque son fils Puru consentit à lui céder sa jeunesse :

« Le désir n'est pas apaisé par l'assouvissement ; le feu, quand on y verse le beurre (du sacrifice), devient plus violent » (3).

Lorsqu'un homme se prend de querelle avec son voisin, ce dernier, s'il est sage, lui répondra avec douceur ou ne lui répondra pas du tout ; ce sera le bon moyen de se venger de ses outrages. En effet :

« L'homme patient brûle celui qui est en colère et lui enlève ses mérites » (4).

L'Apôtre saint Paul engage le fidèle, non seulement à ne point répondre aux mauvais traitements par des mauvais traitements, ni à opposer le silence à l'insulte, mais à faire du bien à son ennemi, à le secourir dans le besoin ; la vengeance, le châtiment n'appartenant qu'à Dieu :

« Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date

(1) CX, 8.

(2) CCXII, 19.

(3) LXXXV, 12.

(4) LXXXVII, 7.

locum iræ. Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus. Sed si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitit, potum da illi. Hoc enim faciens, carbonem ignis congeres super caput ejus. Noli vinci a malo ; sed vince in bono malum » (1).

Le lecteur, du premier coup, reconnaîtra ce en quoi ces deux enseignements se ressemblent et diffèrent.

Le poète recommande ailleurs de ne point se borner à ne point commettre le mal soi-même, mais à empêcher les autres de le commettre :

« Celui qui, le sachant et le pouvant, n'empêche pas le crime, est responsable de ce crime » (2).

C'est comme s'il le commettait lui-même, personnellement.

Le texte, il est vrai, peut s'entendre d'une autre façon et s'appliquer à celui qui ne punit point le coupable, lorsqu'il en a le pouvoir et, sans doute aussi, le devoir (3).

Lorsque Duryodhana, l'ainé des cent fils de Dhrītarāstra, naquit, il se mit à crier et à *braire comme un âne*. Aussitôt ânes, vautours, chacals, corbeaux de lui répondre par leurs cris. Le père du nouveau-né, justement effrayé de ce prodige, consulta les sages, Bhiṣma et Vidura entre autres, pour apprendre d'eux ce que cela signifiait. Ils lui dirent que Duryodhana serait cause de la destruction de sa famille et de sa race, et qu'il lui fallait l'abandonner (4). L'ainé des Kurus, en effet, devait par sa méchanceté, sa scélératesse, se perdre et perdre les siens. Il s'agissait de

(1) Rom. XII, 19 et seq.

(2) CLXXX, 11.

(3) Prātap le prend à la fois dans les deux sens et traduit : « The man who having the power to prevent or punish sin doth not do so, knowing that a sin hath been committed, is himself defiled by that sin. »

(4) CXV, 28 et seq.

prévenir ce malheur, en exposant l'enfant qui, sans doute, périrait et détournerait ainsi le malheur de sa maison. Dhṛitarāṣṭra hésitait, bien qu'on lui fit observer que devant avoir cent fils, il lui en resterait encore quatre-vingt-dix-neuf. Pour le décider Vidura lui rappela cette maxime :

« Une personne doit être sacrifiée pour le bien d'une famille, une famille pour celui d'un village, un village pour celui d'une région, et la terre pour celui d'une âme » (1).

Le roi des Kurus, pour sa perte et celle de son pays, ne voulut rien entendre. Plus tard, sous l'inspiration néfaste de ce même fils, il persécuta ses neveux, les Pāṇḍavas, qu'il chassa même de sa capitale, Hastināpura, les condamnant ainsi à une vie errante, à l'exil et toutes ses privations. A leur départ, Yudhiṣṭhira et ses frères furent accompagnés des bénédictions générales, car, loin de partager la haine du roi et de ses fils, les Kauravas, Bhīṣma le premier, leur étaient attachés. Ils leur dirent, lorsqu'avant leur départ, ils sollicitèrent leur bénédiction :

« Soyez bénis, le long de la route, par tous les éléments. Puisse-t-il ne vous arriver aucun mal, ô fils de Pāṇḍu » (2).

Les proscrits s'éloignèrent dans la direction de Vārāṇasī. Ils emportaient avec eux le bonheur et les mérites de leurs injustes ennemis.

Tout se paie, en ce monde, d'une façon ou d'une autre, soit présentement, soit plus tard, dans une existence ultérieure ; tous les torts commis à l'égard non seulement des hommes, mais des bêtes elles-mêmes qui d'ailleurs,

(1) Id. 38 et 39.

(2) CXLIII, 18.

nous ne sommes plus à l'apprendre, ne sont que des hommes dégénérés, s'expient fatalement, un jour ou l'autre.

Un R̥ṣi, du nom de Māṇḍavya, dans l'asile duquel une bande de pillards s'étaient réfugiés, se vit condamné au pal comme complice. Ses confrères, les ascètes, vinrent le visiter durant la nuit, transformés en oiseaux, et l'adjurèrent de leur révéler la cause de son supplice (1). Le R̥ṣi se borna à leur répondre : « Je n'incrimine personne ; je suis seul responsable de ce qui m'arrive » (2).

Cependant le roi, informé de sa méprise, s'excusa auprès de Māṇḍavya et le pria de lui pardonner. Il ordonna de le délivrer. On ne put toutefois extraire un morceau de pal qui resta dans la blessure, ce qui valut à l'infortuné d'être appelé désormais Aṇimāṇḍavya, c'est-à-dire *Māṇḍavya au pieu*. Un jour, le solitaire se rendit près de Dharma, le dieu de la justice, afin de savoir ce qu'il avait pu faire pour subir un pareil supplice. Dharma lui apprit que lorsqu'il était enfant il s'était amusé à empaler des moucherons avec un brin de paille, et qu'il l'avait condamné à la peine du talion. Aṇimāṇḍavya reprocha au dieu son excès de sévérité, d'autant plus que les écritures déclaraient irresponsable l'enfant jusqu'à douze ans (3). Dès lors, il le maudissait ; en vertu de sa malédiction il renaissait parmi les hommes, de dieu qu'il était, et sa mère serait une Çūdrā. De plus, à l'avenir, on ne répondrait de ses actes qu'à partir de quatorze ans (4).

Dharma subit l'effet de cette malédiction du Brahmane.

(1) CVII.

(2) CVIII, 1.

(3) Id. 14.

(4) Id. 17.

Il tomba du ciel sur la terre où il devint Vidura, né de Vyāsa et d'une Çūdrā (1).

Ce récit dans lequel se complait le poète nous montre combien est redoutable la colère d'un Brahmane, puisqu'elle peut arracher les Dieux de leurs trônes célestes et les précipiter sur terre où ils redeviennent de simples mortels. Ne dit-il pas quelque part ailleurs que

« Les Brahmanes, quand ils sont irrités, peuvent brûler, en un instant, le ciel avec Indra, la terre avec ses montagnes, l'enfer avec le roi des serpents » (2).

Puisque nous sommes au chapitre des malédictions, mentionnons encore celle dont fut victime le roi Kalmāṣapāda. Un jour que ce prince traversait une forêt, il rencontra Çakti, l'ainé des cent fils de l'ascète Vasiṣṭha. Il voulut, sans raison, le contraindre à s'écarter de son sentier, et comme il s'y refusait, le monarque le frappa d'une lanière. Çakti le maudit alors ; il le condamna en ces termes : « Puisque tu me traites comme un Rākṣasa, ô roi, à partir d'aujourd'hui tu te nourriras de chair humaine » (3). Viçvāmitra qui vint à passer par là, sanctionnant la malédiction du Brahmane, enjoignit au Rākṣasa Kiṁkara d'entrer dans le corps du prince, ce qui eut lieu aussitôt (4). Le roi prit son rôle au sérieux et commença son métier de mangeur de chair humaine ou de Rākṣasa en dévorant Çakti le premier, puis tous ses frères (5). Viçvāmitra qui haïssait Vasiṣṭha et qui, pour satisfaire son ressentiment, avait ainsi ordonné à un

(1) Cf. LXIII, 92 etc. — Bhāgav. Pur. 3, V, 20, où Dharma s'appelle Yama.

(2) Cité par Bergaigne, Manuel etc. p. 321. Cf. Anuṣāsana Parvan, XXXIII, 8.

(3) CLXXVI, 13.

(4) Id. 20.

(5) Id. 40 et seq.

Rākṣasa d'entrer dans le corps de Kalmāṣapāda et de détruire la famille de son ennemi, désirait que Vasiṣṭha périclît lui-même sous la dent du nouvel ogre. Ce dernier s'avança donc vers l'illustre ascète, pour lui faire subir le sort de ses fils, lorsque le Ṛṣi l'arrêta net par cette exclamation : *Hum !* (1). Il sauva du même coup Adṛçyanti, la veuve de Çakti, destinée à perpétuer sa race. Enceinte à la mort de son mari, ce ne fut qu'après douze ans de grossesse qu'elle mit au monde Asmaka, le futur fondateur de la ville Paudanya (2). Dès le sein de sa mère il savait le Vêda et le récitait ainsi que les Angas (3).

Cependant le roi Kalmāṣapāda, délivré de la malédiction qui pesait sur lui par Vasiṣṭha qui l'aspergea d'une eau bénite au moyen de mantras, et par là même débarrassé du Rākṣasa, put reprendre son existence ordinaire en recouvrant sa raison, et il retourna, sur l'ordre de l'ascète, gouverner ses sujets (4).

Si maintenant on veut savoir le moment de la journée où les Rākṣasas et les autres démons exerçaient de préférence leurs méfaits, le roi des Gandharvas nous l'apprendra :

A l'exception de quatre-vingts lavas (5) le crépuscule du soir appartient aux Yakṣas, aux Gandharvas et aux Rākṣasas qui vont où bon leur semble. Le reste du temps est destiné aux hommes. Si donc, par amour du gain, il en est qui sortent durant les moments (qui nous sont consacrés), nous avons le droit de tuer ces insensés » (6).

(1) CLXXVII, 25.

(2) Id. 47.

(3) Id. 14.

(4) Id. 26 et seq.

(5) Le *lava* est le tiers d'un clignement d'yeux, ou d'un *nimeṣa*.

(6) CLXX, 8 et seq.

Non seulement ils les tuent, mais ils les mangent.

Il faut éviter le mal et pratiquer le bien ; cette double recommandation revient souvent, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Ceux qui l'oublient ont toujours lieu de se repentir, car ils ne sauraient éviter les tristes conséquences de leurs méfaits. Yayâti disait à son disciple Aṣṭaka :

« De même que l'homme tombé dans l'indigence est renié par ses connaissances, ses amis et ses parents, ainsi l'homme qui perd ses mérites est abandonné des troupes divines et de leurs chefs » (1).

Suit toute une théorie sur l'enfer *Bhauma* (2) et ceux qui y vont. Cet enfer n'est autre, en réalité, que la renaissance. Le coupable, à sa mort, renaît dans une matrice d'autant plus inférieure que sa culpabilité est plus grande. Nous n'insistons pas davantage sur cette doctrine qui a sa place ailleurs. Il nous suffit de l'indiquer ici, puisque nous traitons des actes et de leurs suites.

Le plus horrible des forfaits, nous le savons, c'est le meurtre d'un Brahmane, à moins toutefois que ce ne soit celui d'une vache. Il est un cas cependant où le brahmanicide est autorisé.

« Il est permis de tuer un Brahmane qui se mêle à un combat, les armes à la main » (3).

A part cette exception, où il s'agit du cas de légitime défense, la personne d'un Brahmane, si coupable qu'on le suppose, est inviolable. A plus forte raison doit-on s'abstenir à l'égard de ces êtres privilégiés de toute insulte gratuite.

(1) XC, 2.

(2) Terrestre.

(3) CXC, 6.

Le saint roi Parikṣit, on ne sait comment, l'oublia un jour. Ce jour-là donc, il chassait le daim. Il blessa l'un de ces animaux qui disparut dans un fourré, et il s'élança à sa poursuite. Il rencontra un ascète, assis dans un parc, et occupé à boire les gouttes de lait que les veaux qui tétaient leurs mères laissaient couler de leur bouche (1). Le roi se nomma et lui demanda s'il n'avait point vu passer un daim blessé. Çamika, c'était le nom de l'ascète, qui observait alors le vœu du silence, ne lui répondit pas. Le prince qui ne le connaissait pas, avisant un serpent mort, le ramassa de son arc et le jeta par dérision sur les épaules du solitaire qui ne souffla mot ni en bien, ni en mal (2), car il savait les vertus du prince et il ne voulait point le maudire. Son jeune fils, Çṛṅgi, n'eut pas la même longanimité. Ayant su l'outrage fait à son père, il anathématisa Parikṣit, au grand mécontentement de l'ascète qui lui redit cette maxime familière aux Hindous :

« Le Devoir dépend du roi et le ciel est établi sur le Devoir ; tous les sacrifices ont le roi pour soutien et des sacrifices dépendent les Dieux. Or ce sont les Dieux qui donnent la pluie ; c'est la pluie qui fait pousser les herbes salutaires indispensables aux hommes » (3).

Çamika eut beau prendre la défense de son insulteur, celui-ci n'en dut pas moins subir les conséquences de la malédiction de l'enfant Çṛṅgi ; il périt de la morsure du serpent Takṣaka (4) ainsi que nous l'avons dit en racontant l'histoire du sacrifice des serpents.

Ce fut sept jours après la malédiction de Çṛṅgi que le

(1) XL, 17 et seq.

(2) Id. 22.

(3) XLI, 29 et seq.

(4) XLIII, 36.

prince des reptiles devait ainsi donner la mort à Parikṣit et l'envoyer chez Yama.

Cependant l'ascète Kaçyapa, informé de cette affaire, se rendit près du roi pour le ressusciter ; sur le chemin il rencontra Takṣaka qui allait le faire mourir (1). Takṣaka, déguisé en brahmane, voulant montrer à Kaçyapa la puissance irrésistible de son venin, mordit un figuier banian qui aussitôt fut réduit en cendres. A son tour, le solitaire signala sa vertu en faisant revivre l'arbre. Takṣaka effrayé détourna Kaçyapa d'aller plus loin en lui donnant autant d'or qu'il en voulut.

Sauti qui raconte cet épisode cherche à excuser le roi des ascètes en observant qu'il savait que Parikṣit était arrivé au terme de son existence (2), et qu'il ne pouvait dès lors rien pour lui. Lorsqu'il fut parti après avoir renoncé à son entreprise, Takṣaka députa au prince quelques serpents, déguisés en Brahmanes, eux aussi, avec mission de lui présenter des fruits dans l'un desquels il se cacha sous forme de ver. C'était le septième jour depuis la malédiction de Çrṅgi ; après ce jour elle demeurait sans effet. Parikṣit, voyant le soleil sur le point de se coucher et n'apercevant pas Takṣaka, se crut à l'abri désormais. Il désira manger de ces fruits que l'on venait de lui apporter. Il ouvrit précisément celui où était son ennemi. Le roi prit ce petit ver aux yeux noirs, à la couleur cuivrée (3) et le mettant sur son cou, il dit en riant : « Savitar se retire derrière l'Asta (4). Je n'ai plus de poison à craindre aujourd'hui. Cependant que la parole de l'ascète se vérifie

(1) XLII.

(2) XLIII, 19.

(3) Id. 31.

(4) L'Asta est la montagne derrière laquelle le soleil se couche.

et que (ma faute) soit expiée » (1). Alors le ver, prenant soudain des proportions colossales, s'enroula autour du cou du monarque, poussa un horrible sifflement et piqua l'infortuné qui tomba mort. C'était Takṣaka.

Voilà l'une des *histoires à faire peur* dont l'auteur du Mahābhārata, qu'il soit unique ou qu'il s'appelle légion, sème abondamment son œuvre, afin d'inspirer à tous, avec une religieuse terreur, le respect le plus profond de la caste brahmanique. Et pour que l'on ne doute pas de l'authenticité de ses récits, il prend soin de les entourer de toutes les garanties désirables, non seulement en précisant certains détails, comme ici l'essence de l'arbre mordu par Takṣaka et la forme exacte du ver qui servit à celui-ci de déguisement en dernier lieu, mais en citant de plus ce que nous appellerions aujourd'hui *ses sources*. C'est ainsi que Janamejaya ayant appris de ses ministres l'épisode de la mort de Parikṣit, son père, leur demanda de qui ils tenaient le dialogue entre l'ascète Kaçyapa et le serpent Takṣaka, sur la route, lorsque l'un réduisit le banian en cendres par sa morsure, et que l'autre, par la puissance de de son tapas, le fit renaître. Ils lui répondirent qu'ils avaient su toutes ces particularités d'un domestique de Brahmane que son maître avait envoyé chercher des branches sèches, pour allumer le feu du sacrifice, et qui se trouvait précisément sur le figuier. Incinéré avec l'arbre, il avait repris vie en même temps que lui (2). Après tous ces détails circonstanciés, Janamejaya aurait eu vraiment mauvaise grâce — et nous après lui — de douter de l'exactitude absolue de ce récit !

La conduite de Kaçyapa, dans cette affaire, n'en déplaît

(1) Id. 33.

(2) L. 37 et seq.

à Sauti, ne fut pas absolument désintéressée. Tout prince des ascètes qu'il fût, il nous semble qu'il était encore assez loin de l'idéal proposé aux solitaires, en ces termes :

« Quand le muni prend la nourriture avec la bouche, comme une vache, alors tout le monde est à lui, il est mûr pour l'immortalité » (1).

Le commentateur Nilakaṇṭha explique ce ṣloka de la façon suivante :

« Saisir la nourriture avec la bouche, c'est ne point la goûter, mais imiter le petit enfant qui saisit le sein maternel, sans le prendre (avec la main) ».

Or, lorsque l'on a l'amour de l'argent comme l'avait Kaçyapa, l'on est encore assez éloigné de ce degré de perfection. D'ailleurs, l'ascète par ses privations, ses jeûnes, ses macérations de tout genre conquiert la félicité et avec elle toutes les jouissances, car le salut, c'est un peu cette vache d'abondance *Kāmadhuk* qui, ainsi que son nom l'exprime, fournit à tous les désirs de son maître. Vasiṣṭha qui l'eut en sa possession n'avait qu'à formuler un souhait pour le voir aussitôt accompli. Grains, fruits, lait, beurre, nectar aux six saveurs, bijoux, habits, etc., etc., *Kāmadhuk* lui donnait tout et de tout (2).

Aussi l'heureux Vasiṣṭha refusa-t-il à Viçvāmitra de lui céder *Nandini* (3) comme il nommait encore sa vache, en échange de son royaume (4). Il se rappelait le mot de Rāma à Vāsudeva ou Kṛṣṇa :

« Qui donc, s'il est bien né, casse le plat dans lequel il vient de manger ? » (5)

(1) XCI, 18.

(2) Cf. CLXXV, 9 etc.

(3) *Celle qui réjouit.*

(4) Id. 18.

(5) CCXX, 27.

Non seulement, il refusait de briser sa vaisselle, mais il refusait même de la céder. Le maître de la poule aux œufs d'or n'eut point cette sagesse. Par tous ces exemples on voit que, dans l'Inde ancienne, l'Inde mythologique et légendaire, la vertu était récompensée même ici-bas, sans préjudice des joies de l'autre monde.

A quoi ne pouvait prétendre l'homme de bien, celui qui multipliait les bonnes œuvres ? Il n'est rien qui lui fût impossible. Témoin, entre cent autres, le roi Duṣyanta, le fondateur de la dynastie des Pauravas, dont le sage gouvernement ramena l'âge d'or sur la terre :

« L'arrachant (de sa base), il soutenait (en l'air) de ses deux bras le Mandara (1) avec ses arbres et ses halliers. De plus, il était expert dans le quadruple maniement de la massue, au milieu des combats, qu'il fut assis sur le dos d'un éléphant ou à cheval » (2).

La glose explique cette dernière phrase. Duṣyanta excellait à lancer au loin sa masse d'arme sur un ennemi éloigné, à en asséner un coup sur la tête de celui qui était rapproché, à la faire tourner pour écarter les adversaires nombreux, au milieu de la mêlée, enfin à donner des coups d'estoc pour repousser ceux qui se présentaient en face.

Lorsque ce prince refusa de reconnaître Çakuntalā et le fils né de leur union, elle lui dit :

« Ton cœur sait ce qui est vrai et ce qui est faux. » (3)

Elle rendait ainsi témoignage à sa vertu, ce qui ne l'empêcha point d'ajouter aussitôt, comme si elle en eût douté :

(1) L'un des contreforts du Meru. Lors du fameux barattement de la mer de lait, ce fut lui qui servit de pilon. Cf. Bhāgav. Pur. 8, VI.

(2) LXVIII, 12 et 13.

(3) LXXIV, 26.

« *Je suis seul*, penses-tu, ignorant que l'antique Muni réside dans ton cœur, lui qui sait tous les péchés et en présence de qui tu fais le mal » (1).

Il s'agit de Nārāyaṇa, c'est-à-dire de l'Etre Suprême, du témoin universel. Nous lisons dans Job :

« L'œil de l'adultère considère les ténèbres. Il dit : Nul œil ne me voit ; (la nuit me) sert de voile » (2).

Et dans Isaïe :

« Malheur à ceux qui cherchent à tromper Dieu en cachant leurs projets (criminels), et qui agissent dans les ténèbres en disant : Qui nous verra ? Qui nous reconnaîtra ? » (3)

On trouve parfois, dans ces vieux livres de l'Inde, des similitudes frappantes avec certains passages de la Bible. Je signalerai encore le suivant. C'est toujours Çakuntalā qui s'adresse à Duṣyanta.

« O roi, les fautes d'autrui, fussent-elles aussi petites que des graines de moutarde, tu les vois, et les tiennes qui ont la taille du bilva (4), même en les regardant, tu ne les aperçois pas » (5).

N'est-ce pas la parabole de la paille et de la poutre ? (6)

Çakuntalā, lorsqu'elle prononçait les paroles que l'on vient de lire, était en train de morigéner son royal mais oublieux époux ; elle lui rappela de nombreuses maximes dont elle l'engageait à faire son profit. Parmi ces sentences nous remarquons les suivantes :

« Un homme laid, tant qu'il ne se regarde pas dans un

(1) Id. 28.

(2) Job XXIV, 15.

(3) Isaïe XXIX, 15.

(4) C'est l'arbre *aegle* ou *crataeva marmelos*.

(5) LXXIV, 82.

(6) Matt. VII, 3 et seq. Luc VI, 41 et seq.

miroir, se croit plus beau que les autres ; mais lorsqu'il se considère dans un miroir, il reconnaît la différence qui existe entre lui et son prochain » (1).

Cette maxime semble un peu en contradiction avec la précédente : mais elle n'est pas cependant sans avoir quelque justesse, de même que cette autre, en dépit de son air paradoxal :

« Un homme vraiment beau ne méprise personne » (2).

Sans doute, parce qu'il estime que cette perfection physique étant l'œuvre de la nature, il n'a pas le droit d'en tirer vanité. Il arrive néanmoins assez souvent que cette beauté purement plastique enfle d'orgueil celui et surtout celle qui la possède.

Les apophthegmes qui suivent sont d'une vérité moins contestable :

« Le pervers, lorsqu'il entend des paroles bonnes et des paroles mauvaises, ne recueille que les mauvaises, comme le pourceau l'ordure ; tandis que l'homme de bien, lorsqu'il entend des paroles bonnes et des paroles mauvaises, ne recueille que les bonnes, comme le flamand le beurre (qui nage) sur l'eau. L'honnête homme s'afflige d'avoir à blâmer quelqu'un ; mais le méchant qui médite de son prochain y trouve son contentement » (3).

De son côté Yayāti disait à son petit-fils Aṣṭaka, le fils de sa fille (4), qui le questionnait sur les régions célestes récemment visitées par lui :

« L'ascétisme, la libéralité, la tranquillité d'esprit, l'empire sur soi-même, la modestie, la droiture, la com-

(1) LXXIV, 87, 88.

(2) Id. 89.

(3) Id. 90-92.

(4) LXXXIX, 13.

passion à l'égard de tous les êtres ; voilà, d'après les sages, les sept principales entrées du ciel. Lorsqu'ils se laissent aveugler par l'orgueil, les hommes se perdent eux-mêmes, disent encore les sages » (1).

Yayâti pouvait invoquer son expérience personnelle, car étant monté au ciel, après une vie entière de pénitences et de mortifications, il venait d'en être précipité par Indra pour s'être placé comme ascète, dans sa propre estime, au-dessus des hommes, des Dieux, des Gandharvas et des grands R̥ṣis. Le roi des Dieux lui avait dit :

« Parce que tu as méprisé tes égaux, tes supérieurs et aussi tes inférieurs sans connaître leurs mérites, ta sainteté en est amoindrie et tu vas tomber du ciel, ô prince » (2).

Yayâti obtint toutefois d'arrêter sa chute au monde des sages parmi lesquels se trouvait précisément Aṣṭaka. Plus tard, il reconquit sa première perfection et mérita de remonter au ciel d'Indra avec Vasuman, Aṣṭaka, Prataḍana et Çibi (3).

Aṣṭaka profita de l'arrivée de Yayâti pour lui adresser une foule de questions sur le salut et tout ce qui s'y rapporte.

Il lui demanda, entre autres choses, lequel de l'ascète ou du savant s'identifie le plus vite avec Brahme. Yayâti lui répondit que par sa connaissance approfondie des Védas l'homme instruit reconnaît sur le champ que l'univers n'est qu'une illusion, qu'une apparence, et qu'il n'existe que l'Être Suprême, double vérité que le Yogin ne discerne qu'à la longue (4).

(1) XC, 22.

(3) LXXXVIII, 3.

(3) LXXXVI, 4 et seq.

(4) XCII.

Le glossateur observe un peu plus loin que celui qui se voue à la piété, mû par le *désir* de se sauver, n'atteint jamais son but. D'où il résulte que, d'après ces vieilles spéculations védantiques, il faut s'efforcer de pratiquer l'indifférence la plus complète, même à l'égard du salut, pour arriver au salut.

Nous avons montré ailleurs que cette doctrine est celle du Bhāgavata Purāṇa (1).

Après l'indifférence, ce que l'on recommandait le plus, c'était la *nonnuisance*, l'*ahimsā*, qui est si souvent mentionnée. Il fallait éviter ce qui pouvait nuire aux êtres, se garder, par conséquent, de toute violence.

L'ascète Çamika disait à son fils Çrṅgi qui paraissait l'ignorer : (2)

« La colère tue sûrement la vertu que les solitaires acquièrent si difficilement ».

On se rappelle que Çrṅgi avait maudit le roi Parikṣit qui avait outragé son père en lui jetant sur les épaules par dérision un serpent mort. On raconte de S'-François de Sales qu'un jour où sa patience avait été mise à l'épreuve d'une façon toute spéciale, il répondit à une personne qui s'étonnait de cette longanimité qu'elle jugeait excessive :

« Voulez-vous que je perde en un moment ce que j'ai mis vingt ans à gagner ? »

C'est absolument le même langage que celui de Çamika.

« Aux pacifiques appartiennent ce monde et l'autre » (3), dit encore l'ascète.

N'est-ce pas un écho de cette parole de l'Évangile :

(1) Cf. *Cosmologie hindoue*, p. 263 et 303.

(2) XLII, 8.

(3) Id. 9.

« Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram... Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur » (1).

Aussi, lorsqu'Āstika se présenta pour délivrer les serpents que leur mère Kadrū avait maudits, le lecteur s'en souvient, Brahmā eut soin d'excepter ceux d'entre eux qui étaient nuisibles :

« Ceux qui mordent, qui sont cruels, pervers, venimeux périront, mais non ceux qui pratiquent la vertu » (2).

Cette tranquillité d'âme, cette vertu, de conquête si malaisée, l'homme ne saurait en jouir, s'il demeurerait livré à ses seules ressources ; il lui faut pour cela recourir à Dieu. Tel est le langage que Yayāti adressait à Aṣṭaka :

« Les sages qui s'appuient sur l'Antique, l'Inconcevable... obtiennent un calme parfait en ce monde et en l'autre » (3).

Çukra n'ignorait point cette vérité lui qui parlait ainsi :

« L'inconcevable Brahme, le Dieu sans second est ma force » (4).

Il en concluait que rien ne lui était impossible sur la terre, ni au ciel. C'était lui qui faisait pleuvoir et qui, par suite, nourrissait les plantes (5). On sait que sans les plantes, il n'y aurait point de sacrifices ; or tout repose sur les sacrifices, le ciel aussi bien que la terre ; tout en vit, les Dieux aussi bien que les hommes. Nous avons vu précédemment cette doctrine.

La parole de Çukra est identique à celle de St-Paul : « Je puis tout en celui qui me fortifie » (6).

A. ROUSSEL.

(1) Matt. V, 4 et 9.

(2) XXXVIII, 10.

(3) XC, 27.

(4) LXXVIII, 38.

(5) Id. 40.

(6) Phil. IV, 13.

UN TRAITÉ INÉDIT DE BABAI LE GRAND¹.

Babaï, dit le Grand, pour le distinguer de plusieurs autres homonymes, est un des personnages les plus marquants du nestorianisme persan au VII^e siècle. Archimandrite du grand couvent d'Izla, en Ṭour' Abhdîn, visiteur général des églises et des monastères du nord, il dirigea ses coreligionnaires en des temps extrêmement troublés². Le roi de Perse Chosrau II Parwéz se montrait nettement hostile, à l'instigation des monophysites, et interdisait, malgré les incessantes supplications des évêques, la nomination d'un catholicos à Séleucie-Ctésiphon. Les jacobites, qui depuis la seconde moitié du VI^e siècle envoyaient de tous côtés des légions de missionnaires aussi insaisissables qu'intrépides, menaient en Perse même une lutte redoutable contre le monopole du nestorianisme officiel. Un schisme intérieur, le schisme ḥenanien³, divisait les nestoriens eux-mêmes ; la nouvelle doctrine fortement imprégnée d'origénisme et étroitement apparentée à l'orthodoxie byzantine recrutait des adeptes nombreux à

(1) Communication présentée au XIV^e Congrès international des Orientalistes (Alger, 1905).

(2) Voir sur ce personnage et son temps : J. Labourt : *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide* ch. VIII.

(3) Du nom de son auteur, Ḥenânâ d'Adiabène, professeur à la célèbre Ecole de Nisibe.

l'université de Nisibe et jusque dans les couvents. Ceux-ci étaient encore agités par d'autres sectaires, les Meşalliens¹, sorte d'illuminés qui faisaient résider la perfection de la vie chrétienne dans un mysticisme outré, exclusif de la réception des sacrements, de la soumission à l'autorité hiérarchique, voire de la pratique des vertus morales, dont ces prédécesseurs des « parfaits » du moyen-âge n'hésitaient pas à se proclamer émancipés.

A tous ces dangers, Babaï opposa une énergie inlassable, une activité prodigieusement variée et efficace. Ses contemporains lui en surent gré. S'ils ne l'élevèrent pas aux honneurs du catholicat, c'est qu'une si haute situation exclut, dans l'opinion commune, les hommes de tête et d'action. Mais sa mort, survenue en 625, fut considérée comme un deuil public². Ses nombreux écrits firent autorité, de son vivant même, dans les écoles théologiques. Plus tard, les nestoriens le regardèrent toujours comme un grand penseur en même temps que comme un dialecticien puissant et subtil.

Un petit nombre de ses œuvres est parvenu dans les bibliothèques d'Europe. Celle que je voudrais faire connaître aujourd'hui appartient à M. l'abbé Chabot qui a eu l'extrême amabilité de m'en donner communication. C'est le traité de l'Union³, qui est, comme on le verra par le

(1) C'est-à-dire, en syriaque, les « priants ».

(2) Voir en particulier la lettre XI d'Ichô'yahb d'Adiabène, en ce moment évêque de Ninive : « aux frères de la montagne d'Izla à cause de la mort de leur chef » dans *Išo 'yahb III patriarcha liber epistularum* éd. Rubens Duval (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, série II, tome 64.)

(3) Le mot syriaque ḥedhâyouthâ, que nous avons traduit par « union » signifie à la fois l'union et le résultat de l'union, l'unité, comme le mot grec ἑνωσις qu'il traduit.

sommaire, une étude complète sur l'Incarnation. Le manuscrit, qui comporte 402 pages de 25 lignes, est une seconde copie d'un original découvert le 8 août 1887 par l'archimandrite Samuel Djamil dans l'église nestorienne de Mar Jonan au bourg d'Aḥel, en Perse, non loin des confins de l'empire turc.

L'œuvre est dédiée par Babaï à ses confrères les moines du mont Izla « à la congrégation de Mar Abraham, chef des moines, qui a été le premier-né [du monachisme] dans la terre bénie des Perses, et particulièrement à vous, ô mes amis, Mar Ḥabiba ¹, prêtre, du pays de Beit Nouhadra, et Mar Narsaï, diacre, du pays de Kaschkar, parent de Mar Abraham ², notre père spirituel à tous ³. » C'est d'ailleurs à la demande de ces deux personnages qu'il avait entrepris ce grand travail, qui est des plus importants pour l'histoire du développement des doctrines nestorienne.

Il est divisé en 7 livres, subdivisés en 21 chapitres, dont voici les titres.

Livre I. Chapitre I : Sur la foi : à ceux qui lui avaient demandé (de composer cet ouvrage).

Chapitre II. Sur l'essence éternelle de la nature divine.

Chapitre III. Comment la nature (divine) dont tout est rempli n'étant pas bornée, elle n'est pas divisée en parties par les (êtres) dans lesquels elle réside.

Chapitre IV. Sur la Trinité qui est dans l'unique essence

(1) Ce personnage devait être le second du monastère. C'est à lui que Ichô 'yahbh III adresse la lettre dont nous avons parlé plus haut.

(2) Abraham le Grand (491-586), le fondateur du cénobitisme proprement dit dans l'Empire Perse était originaire de Kaschkar, ville située au sud de Séleucie. Ce texte de Babaï ruine définitivement la légende de S^t Eugène, prétendu créateur du monachisme persan.

(3) Ms. p. 3.

éternelle ; comment dans l'Ancien Testament était symboliquement préfigurée l'indication des hypostases ¹.

Chapitre V. Que par la révélation du Christ Notre Seigneur dans la chair nous ont été clairement manifestées les hypostases adorables du Père, du Fils, et de l'Esprit Saint dans une seule essence.

Livre II. Chapitre VI. Pourquoi l'union n'eut-elle pas lieu entre le Père, ou l'Esprit Saint, ou la Trinité tout entière et la nature de notre humanité qui a été assumée en la personne de cette économie adorable, mais en ² une des hypostases de la Trinité, c'est-à-dire en Dieu le Verbe, la nature de la divinité étant unique et égale en son essence.

Chapitre VII. Démonstration (tirée) de la nature sur ce sujet.

Chapitre VIII. De l'union qui fut (faite) en Dieu le Verbe, c'est-à-dire en l'une des hypostases de la Trinité qui est le Fils éternel, avec son humanité pareille à la nôtre ³ qu'il éleva et assuma en sa personne, (de manière à) faire avec lui un fils unique dans une unique union et pour toujours.

Livre III. Chapitre IX. De quelle manière devons-nous comprendre cette union adorable dans l'esprit des Saintes Ecritures et suivant la tradition de tous les Saints Pères, et des orthodoxes qui ont marché sur les traces des apôtres.

Chapitre X. Que par des arguments évidents nous pouvons montrer à partir de quand eut lieu cette union

(1) Pour éviter toute confusion, je traduis ainsi le mot syriaque *qenómá*, réservant « personne » pour traduire *paršôpá* (= grec πρόσωπον).

(2) « En » a ici et plus loin le sens de mouvement : εἰς μίαν τῶν ὑποστάσεων.

(3) Mot à mot : son homme (tiré) de nous. C'est le terme concret qui est ici employé.

de la divinité et de l'humanité du Christ en l'unique personne de l'Economie.

Chapitre XI. Comment, bien que Dieu soit en tous lieux sans limite, nous disons qu'il habite dans son Homme singulièrement et particulièrement.

Livre IV. Chapitre XII. Que la qualité de Christ s'applique dans un double sens à l'Homme de Notre Seigneur.

Chapitre XIII. Que semblablement l'appellation de filiation s'applique à lui en un double sens.

Chapitre XIV. Sur la qualité de premier-né : elle convient à l'Homme de Notre-Seigneur à un triple point de vue.

Chapitre XV. Du Baptême. — De quel baptême fut baptisé Notre-Seigneur.

Chapitre XVI. Bien que nous parlions de l'Humanité du Fils dans l'union avec Dieu le Verbe qui est Fils ¹, nous ne parlons pas de deux Fils ; il n'y a pas non plus d'addition dans la Trinité à cause de l'union qui s'est faite de Dieu le Verbe avec le temple de son humanité.

Chapitre XVII. Quelle différence y a-t-il entre hypostase et personne ? Comment la personne peut être assumée et persister et l'hypostase ne peut être assumée.

Livre V. Chapitre XVIII. Sur le crucifiement du Christ. Sa divinité n'était pas éloignée de son humanité qui depuis le sein (de la Vierge) était unie à lui. Nous disons que : l'homme simple ² a été crucifié et est mort, mais sa divinité n'a pas souffert, bien qu'elle fût unie avec lui et qu'elle habitât en lui.

Chapitre XIX. Sur la Résurrection de Notre Seigneur

(1) C'est l'union ou l'unité qui est Fils.

(2) En grec : ἄνθρωπος ψιλός.

Jésus-Christ d'entre les morts ; de quelle manière il apparut — et tout ensemble sur son Ascension.

Livre VI. Chapitre XX. Sur les noms du Christ, fils de Dieu. Quels et combien nombreux sont ceux de sa divinité ; quels et combien nombreux sont ceux de son humanité ; quels sont ceux de cette union admirable et ineffable ; et que nous indique chacun d'eux.

Chapitre XXI. Que nous font comprendre les autres noms et appellations ; c'est-à-dire : assomption ¹, habitation, temple, vêtement, adhésion, union ?

Livre VII. Fait en manière de controverse contre ceux qui nient que le chef de notre race a été pris en union par Dieu le Verbe ; contre ceux qui parlent avec impiété d'une union en nature et en hypostase et font souffrir Dieu ² — et résumé de tout ce qui précède.

Dégager, comme il conviendrait, les notions théologiques renfermées dans ce précieux traité de Babaï, dépasserait les limites de cette simple note ³. Aussi bien le texte intégral ne tardera pas à être publié. Cette édition sera intéressante pour les théologiens, mais aussi pour les linguistes. La littérature authentiquement nestorienne antérieure à l'Islam n'est pas très copieuse, et l'ouvrage de Babaï en constituera certainement un morceau de choix.

J. LABOURT.

(1) En grec : ἀνάληψις.

(2) Ceux qui parlent de l'union en nature sont les monophysites ; les partisans de l'union en hypostase sont les orthodoxes chalcédoniens.

(3) On pourra voir ce qui en a été dit dans *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, ch. IX, p. 280-288.

TRACES OF PALI TEXTS IN A MAHĀYĀNA TREATISE.

by Prof. MAHASARU ANESAKI

(University of Tokyo).

The Chinese Buddhist Āgamas contain a great many texts and passages agreeing with the Pāli Nikāyas and it seems to me an undeniable fact that both traditions have had one and the same source. But a thing more remarkable and perhaps astonishing is the fact that a Mahāyāna treatise contains not a few quotations evidently from the books agreeing with the Pāli. Mahāprajñā-pāramitā-śāstra (Nanjio, n° 1169), ascribed to Nāgārjuna and translated in A. D. 402-405, contains many quotations from and references to other and older books, especially in its first twenty-six fasciculi. Examination of these quotations shows that the author has made use of some of the Hinayāna texts. Most frequent are the quotations from the Saṃyukta. But to our joy there are some quotations from the Sutta-Nipāta with exact mentions of the names of the Vaggas and Suttas. The transcriptions of these names are doubtlessly in Pāli forms. The author must have had a collection corresponding to the Pāli Sutta-Nipāta though

the exact title is never given. I was seeking after traces of the Sutta-Nipāta and Udāna a long time in vain. Some of the suttas contained in the former were found in the Chinese Saṃyukta-āgama and Dharmapada. But since they are incorporated in other collections, I was unable to say that the collection known as Sutta-Nipāta had been handed down among the Northern or Mahāyāna Buddhists. Now this can be said with certainty. I translate or give contents of those quotations which are given with exact titles of the books and can be verified. (The titles and proper names, whose transcriptions are evidently in Pāli forms, are given in Pāli, and the others in Sanskrit forms).

(1) *p'o-kun-na king* (Phaguṇṇa-sutta) :

« One should not come in contact (with objects), (and) one should not have any feeling (toward them) »

[This is from Majjhima, Kakacūpama (Vol. I. p. 123) with which the Chinese *lien-li-p'o-kun-na* (Moli(ya)-Phaguṇṇa n° 542 (139)) agrees. The Pāli passage reads : *ye ghasitā chandā ye ghasitā vitakkā te pajaheyyāsi*].

(2) *fan-t'ien-wang-ch'ing-fut-ch'ü-chwen-fat-lun* (Brahmā asks the Buddha to turn the Wheel of the Law for the first time).

[The quotation is from either Vinaya, Mahāvagga I. 5. 4-12. or Majjhima, Ariyapariyesana. In the Chinese we have corresponding texts in the Vinaya texts of the Dharmagupta (Nanjio, n° 1117) and of the Mahīṣāsaka (n° 1122) schools and in the Madhyama-āgama (n° 542 (204)). We cannot know from which of these the quotation was made. The passage is a little shortened in the quotation, but the agreement is sufficient].

(3) *fan-t'ien-wang-kiao-ki-ka-li-shwot-kat* (the verse preached to Kokāli by Brahmā) :

« To measure unmeasurable things,
That is not done by wise men ;
If (one) tries to measure unmeasurable things,
He will be drowned by himself ».

[Saṃyutta, Brahmā-s. I, 7. *Appameyyam* etc. With this agree both versions of the Chinese Samyukta].

(4) *fat-yü-king* (Book of the raft simile) :

« If thou understandst my teaching of the raft simile,
then thou shouldst abandon even good law, much more
bad law ».

[Majjhima, Alagaddūpama, Vol. I. p. 135.

*Kullūpamam vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahā-
tabbā, pag-eva adhammā*. Chinese Madhyama, Ariṣṭha
(or rather Ariṭṭha, a[o] *li-ch'a*), Nanjio n° 542. (200)
agrees with this].

(5) a[o]-to-p'o-khi-king-mo-kien-t'i-nan (Māgandi[ya]'s
question in the Aṭṭhavaggi [ya] book) :

In several laws (formed by) resolutions
There grow up diverse thoughts ;
Having abandoned (all the notions of) the out-
side and the inside,
How should (a wise man) attain the holy way ?

Buddha answered :

Not by traditional knowledge,
Nor by keeping up rules of conduct,
Nor by absence of traditional knowledge,
Nor by not keeping up rules of conduct,
(Can it be attained) :
Having abandoned all these views,
And also the idea of the « I » and the « mine »,
(And) being not attached to single aspects of truth,
(A wise man) could attain the (holy) way.

Māgandi[ya] asked :

If without traditional knowledge,
 And without keeping up rules of conduct,
 (And) without absence of traditional knowledge,
 (And) without non keeping up of rules of conduct,
 (The holy way could be attained),
 So I think in my mind,
 A man keeping to dumb law could attain the
 (holy) way.

Buddha answered :

Thou thinkest on a ground of false view.
 I know (well) thy foolish way.
 Thou seest not several aspects (of things),
 And so thou art thyself a dumb man.

[Sutta-Nipāta, Aṭṭhakavagga, Māgandiyasutta vv. 4-7 (838-841). This passage is found nowhere else in Chinese].

(6) *t'ien-mun-king-chung-kat* (A Gāthā in the Book of Devatā's questions :

If there were a bhikkhu who (had attained) to
 arahatship,
 In whom all depravities were extinguished for
 ever,
 (And) whose bodily life was the last,
 Could he say « I am I » ?

Buddha answered :

If there
 He could say « I am I ».

[Saṃyutta-Nikaya, Devatā-saṃyutta, 3. 5. *Yo hoti bhikkhu* etc. Here we have in the quotation only the first and

third stanzas of the Pāli text. The Chinese Saṃyukta in Guṇabhadra's translation (Nanjio n° 544) has all the four stanzas of the Pāli, but another version of the fourth Century (N° 546) has only two as in the quotation above translated].

(7) As said in a Gāthā :

One who controls his six passions well,
As a well-tamed horse is controlled (by an able
driver),
He is a man of true wisdom
And is revered by deities even.

[Dhammapada, v. 144., also found in the Chinese Dharmapada. The agreement not complete].

(8) *p'o-lo-yen-king-a-ki-t'o-nan* (Ajita's question in the Pārāyaṇa Book) :

There are men learned in many things,
And also those men (belonging to) several kinds
of doctrines ;
What those men do (in their lives)
Please explain (to me) as it is.

[Sutta-Nipāta, Pārāyaṇa-vagga, Ajitamāṇava-pucchā v. 7 (1038)].

(9) As is said in a Gāthā :

Though peacocks have splendid bodies,
They cannot surpass wild geese which go afar
by flying.
Though a layman have the power of wealth and
rank,
He cannot surpass the ascetic whose merit is
excellent.

[Saṃyutta-Nikāya, Bhikkhu-s., (21) 6. The second sūtra

of the Bhikṣu section in the Chinese Saṃyukta agrees with this].

(10) *p'o-lo-yen-king-yiu-p'o-si-nan* (Upasī[va]'s question in the Pārāyaṇa Book) :

After (having attained the state of) extinction
(has one) a place to return or not ?

After (having attained the state of) eternal
extinction has one return or not ?

After having entered the Nirvāṇa (does one
remain therein for) eternity or not ?

I wish you, man of great wisdom, would explain
it (to me) after reality of truth.

Buddha answered :

(The state of) extinction is immeasurable,
(Therein) are destroyed (the chain of) causality
and names and aspects (of phenomenal things),
Beyond the reach of (explanation in) words.
Everything is extinguished there as fire has
gone out.

[Sutta-Nipāta, Pārāyaṇa-vagga, Upasīvamāṇava-pucchā.
We see here the questions in the Pāli stanzas 3 and 5 are
put together, and similarly the answers in stanzas 4
and 6].

(11) As said in a Gāthā :

Even in the sky or among mountain rocks,
Or in the bottom of the earth or in sea-water,
There follows everywhere the work (*karma*)
Which does not get away as one's own shade.

[This well-known stanza, *gamanena na patabbo* etc. is
found many times in Pāli and Chinese. I think here it
was quoted from the Dharmapada, in which it occurs

once in the Pāli version (v. 128) and twice in the Chinese].

(12) *ju-p'i-ni-chung* (as is told in the Vinaya) :

tat-ni-ka (Dhanika), the Bhikkhu, was making red bricks. Having seen this the Buddha asked (Ānanda) : O Ānanda, what is he making ? Ānanda said to the Buddha : He is the son of a potter and has left his house. His name is Dhanika. The little cottage he built was destroyed by shepherds repeatedly, three times, etc.

[Vinaya, Pārājika II. 1. This story is found in the Chinese versions of the Mahīśāsaka, of the Dharmagupta, and of the Mahāsaṅghika schools respectively].

(13) [Though without mentioning the source we have, in the tenth fasciculus, the whole of the Devaputta-saṃyutta II. 9. cited as an illustration of the heavenly world. The quotation agrees perfectly with both Chinese versions of the Saṃyukta. All the Chinese versions put the lines corresponding to *Yo andhakāre tamasi pabham-kāro verocano maṇḍalī uggatejo* instead of *Tathāgatam*..... *saraṇam gato* in § 3. At the end is added a stanza spoken by Vepacitti. It reads as follows :

Extremely difficult it is to see the Buddhas,
Who appear (in this world) only in remote ages.
(The Buddha) uttered this Gāthā of purity.
(By its influence) Rāhu has set free the moon].

(14) *tsap-a-ham-t'ien-pin-chung* (In the Devatā section of the Saṃyukta-āgama) :

Once Buddha passed a night at the house of the mother of the demon Punabbasu (*fu-na-p'o-su*). At that time Buddha preached the supreme law of immortality. (Having heard that) daughter and son (began to) cry, the mother uttered a Gāthā in order to stop the crying :

Do not cry, Uttara ;
 Do not thou weep also, Punabbasu.
 By hearing (Buddha's) law I became enlightened
 in the (holy) way,
 Ye should also become like me.

[Saṃyukta-Nikāya, Yakkha-s. 7. The Chinese Saṃyuktas agree with the Pāli. The quotation here is from the first part of the sutta].

(15) [In 13. fasciculus the verses *appameyyam* etc., Samyutta VI. 1. 7., are again quoted. After these sutta 9 of the same section is quoted in full. Both are found in the Chinese Saṃyuktas].

(16) *sik-t'i-p'o-na-min-mun* (Question of Sakko Devānam) :

What kills calmness ?
 What kills (the state of being) without remorse ?
 What is the root of poison
 Which swallows up all the merits ?
 By killing what is a man praised ?
 What is to be killed (in order to become) sorrowless ?

Buddha answers :

By killing anger the mind becomes calm,
 By killing anger the mind becomes without remorse.
 Anger in the root of poison,
 Anger extinguishes all the merits.
 By killing anger one is praised by Buddhas,
 By killing anger (one becomes) sorrowless.

(17) [Though without mentioning the source the story of the Samyutta IX. 14., Paduma-puppha, is narrated in short. This sutta exists in the Chinese Saṃyuktas also].

(18) *ju-fut-shwot-kat* (As Buddha said in a Gāthā) :

The criterion for an Elder
 Consists not necessarily in his age.
 (There are many whose) bodies are worn out,
 whose hair is white,
 And still without any virtue, being old only.
 One who has abandoned the fruits (of works),
 both meritorious and sinful,
 (And) is strenuous in the exercise of purity,
 (And) is beyond (the bondage of) all the phenomenal things,
 He is called an Elder.

[Dhammapada vv. 260-261. In quotations, verses of the Dhammapada are cited usually with introductory words as above shown].

(19) Once Buddha was going for alms in Sāvatti (or Çāvatti ? *sia-p'o-t'i*) There was a Brāhmaṇa of the clan Bhāradvāja (*p'o-lo-to-shi*) at whose house Buddha often asked for alms. (The Brāhmaṇa) thought in his mind : Why does this Samaṇa (or Çamaṇa) come to me so often (for alms) as if I were indebted (to him) ? The Buddha uttered a Gāthā :

When it rains oftener,
 There are better crops oftener.
 When meritorious works are done oftener,
 There are more fruits (of them).
 By getting births oftener
 (One) dies oftener.
 Having attained the holy law oftener (firmer),
 Who shall be born and die again and again ?

Having heard this Gāthā the Brāhmaṇa thought in

himself : Buddha, the great sage, knows my mind thoroughly. Being ashamed (of his former attitude toward Buddha) he took a bowl from his house and having filled it with splendid food, offered it to Buddha. Having rejected it Buddha said : The food which I got by reciting a Gāthā shall not be eaten by me. The Brāhmaṇa said : To whom shall I give this food ? Buddha answered : I do not see any being, whether a deva or a man, who could digest this food. Put it on ground where there grows little grass or into water with no worms.

(The Brāhmaṇa), according to Buddha's instruction, threw the food into water with no worms. Then the water (began) to boil with flashes and smoke, as if hot iron was thrown (therein).

[Having seen this wonder the Brāhmaṇa was converted to Buddha's religion. The story is found in the Chinese Saṃyuktas. The quotation is certainly taken from the same text as the originals of the latter. We see that the Chinese Saṃyuktas combine the stories of the Pāli Saṃyutta VII 1. 9., 2. 1., and 2. 2. When we see the fact that the Kasibhāradvāja-sutta in the Sutta-Nipāta combines the stories of the Saṃyutta VII. 1. 9. and 2. 1., this combination in the northern Saṃyuktas cannot be said to be secondary].

(20) [In fasciculus 24 the stanza 129 of Dhammapada is quoted. The quotation agrees perfectly with the Pāli and the Chinese versions of Dhammapada].

(21) *ju-t'ien-mun-king-chung-shwot* (as is said in the Book of Devatā's question) :

Who is without fail ?

Who is without forgetfulness ?

Who may be always of concentrated thought ?
 Who does do always what he should do ?
 One who knows all the laws rightly,
 Is released from all obstacles ;
 And who has accomplished all merits,
 He is Buddha alone.

[Evidently this is the stanzas, *Kass-accayā* etc. of the *Devatā-Saṃyutta*, 4. 5. The sutta is found also in the Chinese *Saṃyuktas*].

The above comparisons are, of course, not exhaustive, but are sufficient to show that the author, whether Nāgārjuna or any other Mahāyānist, had made use of many Hinayāna texts. The *Dharmapada* he used seems to have been the same as the original of the Chinese *Fa-cū* (Nanjio, n° 1365), because in other places many stanzas are cited which are found in the Chinese but not in the Pāli. As to the *Saṃyukta* it is evident that the version was one similar to the Chinese *Saṃyuktas*. Lastly, the most remarkable fact is that the author knew a certain version of the *Sutta-Nipāta*, and that the text was probably written in Pāli, as shown in the transcriptions of proper names. Though the collection was not handed down to the Buddhists of the East and perhaps was lost in Nepal and Tibet, it must have existed in the Indian Continent till, at least, the second century A. D. Moreover, researches into the Chinese *Saṃyuktas* have shown the existence of some suttas of the *Nipāta* in them. Leaving those suttas found in the *Nipāta*, the Pāli *Saṃyutta* and the Chinese *Saṃyukta*, they are as follows :

* (1) Kasibhāradvāja, Uragavagga ; in the Saṃyukta (above paralled 18).

(2) Vasala ; in the Saṃyukta, a sūtra fourth next to the former.

(3) Hemavata ; in the Saṃyukta, the 11 sūtra of the Yaksha section.

(4) Mahāmaṅgala ; Chinese Dharmapada (Nanjio n° 1365) chapter XIX, stanzas in different order, i. e. :

Pāli.	Chinese.	Pāli.	Chinese.
1	1	7	5
2	4	8	8
3	18	9	9
4	6	10	10
5	7	11	11 (?)
6	12	12	15

(5) Vaṅṭisa ; in the Saṃyukta, 13 (or 14 according to Guṇabhadra's version) sūtra of the Vaṅṭiṣa section. Situation different.

(6) Māgha ; in the Saṃyukta, 19 sūtra of the same section.

Aṭṭhakavagga

(7) Māgandiya (see above parallel 5)

Pārāyaṇavagga

(8) Ajita-māṇava-pucchā (see above parallel 8).

(9) Tissametteya-māṇava-pucchā ; in the Saṃyukta in Guṇabhadra's version, fasc. 43. sūtra 1.

Buddha (residing in the Deer Park), quoting the stanza in Tiṣya-Maitreya's question of the Pārāyaṇa (*p'o-lo-yenti-siá-mi-tik-liksu-mun*), explains the meaning of it. The said

* This sutta is found in the Pāli Saṃyutta. (A. J. E.).

fasciculus contains sūtras corresponding to the following Samyutta suttas :

(1) above given, (2) XXXV. 127, (3) ?, (4) 199, (5) 207, (6) 198, (7) ?, (8) 206, (9) 197, (10) 203, (11) 200, (12) 204, (13) 202, (14) ?.

(10) Upasīva-māṇava-pucchā (see above parallel 10).

(11) Puṇṇaka.

(12) Udaya.

The two are quoted in the 13 and 14 sūtra's of fasciculus 35. in Guṇabhadra's version. In the former, stanza 6 is quoted. Buddha explains to Ćāriputra the vanity of the idea « I » and « mine » and quotes the stanza « as spoken in Pūrṇika's question of Pārāyaṇa » (*p'o-lo-yen fu-lin-ni-kasu-mun*). The place is at the Añjana grove in Sāketa. In the latter, stanzas 2. and 3. are quoted, stating the source « as in Udāya's question of Pārāyaṇa » (*p'o-lo-yen yiu-t'o-yasu-mun*). The content of the sūtra is the same as above, but the person spoken to is Ānanda, and the place Anāthapiṇḍa's garden.

The vaggas whose names are mentioned are the Aṭṭhaka and the Pārāyaṇa, but the agreements extend over all the sections of the present Pali Nipāta.

SUR L'INVOCATION
D'UNE
INSCRIPTION BOUDDHIQUE DE BATTAMBANG
PAR H. KERN (1)

Voici plus de deux ans que je reçois, par l'envoi amical du Capitaine Gerini [aujourd'hui Colonel], professeur à l'école de guerre de Bangkok, l'estampage d'une assez longue inscription trouvée dans une grotte près de Battambang. Le district où se trouve Battambang, — ou Battambang comme on écrit quelquefois, — appartient jadis au royaume du Cambodge ; il est actuellement rattaché au Siam. L'inscription est partie en sanscrit, partie en Khmer, langue du Cambodge ; la portion sanscrite, qui est la plus courte, est en vers ; l'autre est en prose.

Lorsque le Capitaine Gerini me fit cet envoi, il pensait que l'inscription n'était pas connue en Europe : il igno-

(1) Traduit par L. de la Vallée Poussin avec l'autorisation et le concours de l'auteur. *Over den aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang*, bijdrage van H. Kern (Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4^e Reeks, Deel III, pp. 65-81. — Amsterdam, Joh. Müller, 1899.

rait, — ce qui, vu le lieu de sa résidence, est facilement explicable, — que, dès 1882, le savant français Abel Bergaigne, dont la mort prématurée a été partout si vivement déplorée, en avait fait connaître le contenu essentiel d'après un estampage qui se trouvait à Paris (1). Mais Bergaigne ne s'est pas occupé de l'invocation qui ouvre le morceau, pour la raison bien simple qu'elle restait en dehors du cadre de son rapport, consacré à une série d'inscriptions cambodgiennes, et comme mes observations doivent porter sur cette invocation, le texte qui m'a été envoyé conserve sa valeur.

L'inspection du document m'a d'ailleurs permis de corriger une légère erreur dans la date que Bergaigne a donnée. Il a lu, dans la ligne 17 à partir du bas, les mots *ahi-vyoma-navā-'ñkita*, c'est-à-dire [dans l'année] indiquée [par des chiffres ayant la valeur des] serpents [= 8], de l'espace [= 0], et par neuf. Soit 908. Deux lignes plus bas se présente à nouveau une date que Bergaigne a lu *aga-viyad-vila*, c'est-à-dire : montagnes [= 7], espace [= 0], trou [= 9]. Soit 907. Il me parut qu'il fallait lire *vahni* et non *ahi*, *agni* et non pas *aga*, ce qui donne dans les deux cas la date 903. En outre, au début du texte en prose, je remarquai les chiffres 903, immédiatement suivis par les mots *Çaka daçami ket Mārggaçira Vṛhaspati*, c'est-à-dire 903 Çaka, le 10^e jour de la quinzaine claire de Mārggaçiras, le Jeudi. Pour être certain de la chose, je priai M. Aug. Barth, membre étranger de notre Académie, de bien vouloir contrôler l'estampage parisien. Avec son obligeance bien connue, Barth obéit à ma prière, et put s'assurer que mes lectures étaient justes. Il ajouta que,

(1) Journal Asiatique, 1882, [I.] p. 178.

d'après son calcul, la date indiquée par le texte en prose donne le 21 novembre (vieux style) ou le 26 novembre (nouveau style) de 982 après J.-C.

En ce qui regarde le contenu de la portion sanscrite, Bergaigne a déjà dit le nécessaire ; pour la portion en prose, ce savant, n'étant pas maître de la langue Khmer, n'en a rien dit. Et je me trouve dans la même situation.

A en juger par ce que nous trouvons dans la première partie, l'inscription ne contient rien qui intéresse l'histoire politique du Cambodge ; mais elle a de l'importance à un autre point de vue, en ce qu'elle confirme ce que nous savons déjà par ailleurs sur l'état religieux du Cambodge ancien. Des inscriptions connues jusqu'ici, il résulte que deux religions y étaient pratiquées, le Çivaïsme et le Bouddhisme. On voit, en outre, que pendant toute la période sur laquelle portent les inscriptions, dominait cette forme du Bouddhisme septentrional qu'on nomme le Mahāyānisme. Ceci s'applique aussi à la lettre à Java pendant la période préislamique. A la vérité, on sait depuis longtemps qu'il exista, sous tous les rapports, une remarquable conformité entre la civilisation de Java, celle du Cambodge et celle du Campa qui l'avoisine. Depuis la fin du moyen âge, dans tous ces pays, une révolution religieuse s'est accomplie. A Java, le Çivaïsme et le Mahāyānisme ont fait place à l'Islam. Au Cambodge, ces deux religions ont été supplantées par le Bouddhisme méridional qui, comme on sait, règne à Ceylan, au Siam et en Birmanie.

L'inscription de Battambang a été faite par et pour des Mahāyānistes : c'est ce que prouve surabondamment la bénédiction, ou *maṅgala*, pour reproduire le terme indien ; et comme cet exorde solennel, remarquable à mon avis,

met en lumière quelques-uns des points importants de la doctrine, je crois que cela vaut la peine d'y arrêter notre attention.

L'inscription commence par les deux mots *siddhi ! svasti !*, c'est-à-dire « Réussite ! Salut ! ». Suit une stance du metre *anuṣṭubh*, que voici :

namo stu paramāṛthāya vyomakalpāya yo dadhau
dharma-sambhogi-nirmāṇa-kāyām (1) trailokyamuktaye :

Nous traduisons : « Hommage à la suprême vérité, semblable à l'espace vide, qui pour délivrer le triple monde, a pris un Dharmakāya, un Sambhogikāya, un Nirmāṇakāya ! ».

Le mot que nous rendons par « suprême vérité », *paramārtha* peut aussi signifier « vérité réelle ou absolue ». Peut-être aussi le poète l'a-t-il employé dans le sens adjectif, *pāramāṛthika*, c'est-à-dire, « réellement, absolument vrai » ; mais ceci est un point d'importance médiocre, ou plutôt, sans importance aucune, car il n'intéresse pas la profession de foi exprimée dans notre stance. Pour en saisir la signification, on doit ne pas perdre de vue le principe capital qui sert de point de départ aux raisonnements des Vedāntins comme à ceux des Mahāyānistes. D'après le Vedānta, il faut distinguer nettement une double vérité ; la vérité réelle ou absolue *paramārtha*, la vérité pratique ou relative *vyāvahārika* (*-satya*, *-sattva*). A proprement parler, la première seule mérite le nom de vérité ; la seconde n'est que la représentation que l'homme, en vertu de sa nature, se forme de tous les phénomènes ; c'est une illusion qui nous fait

(1) Correctement : *kāyāms.

voir l'être où il n'y a qu'apparence, qui nous fait croire que les choses existent alors qu'elles n'existent pas en réalité. Ce que nous nommons le monde n'existe pas ; c'est une représentation créée par l'esprit, une *māyā*, c'est-à-dire une magie, un mirage. En réalité, *paramārthataḥ*, l'existence ne peut être attribuée qu'à l'Être pur, que le Vedāntin désigne sous le nom de Brahman [suprême]. Cependant, encore que tout être humain, en raison de sa nature même, prenne la vérité pratique, la réalité contingente, pour la réalité vraie (1), il est à même de s'élever au-dessus de l'illusion générale par une méditation prolongée, et de se convaincre que rien n'existe fors l'Être pur et idéal. En est-on arrivé à ce point, on est un 'Délivré', on est délivré de l'existence (2).

Les Mahāyānistes, qui ont introduit dans leur système plusieurs des principes fondamentaux du Vedānta, distinguent de même une double vérité : la vérité objective ou absolue, *paramārtha*, et la vérité relative, *saṃvṛti*, mot qui signifie 'couvrir, obscurcir'. Ce dernier terme a sur le terme correspondant du Vedānta l'avantage de nous faire

(1) Les termes *wezenlijk* et *werkelijk* conviennent parfaitement pour traduire *pāramārthika* et *vyāvahārika*, à condition d'ajouter : « d'après ce point de vue du Vedānta ». [Je traduis *werkelijkheid* (= réalité, vérité de fait ; de *werkelijk*, en effet, réellement), par vérité, réalité relative, *wezenlijkheid* = réalité, vérité absolue ou transcendante ; le néerl. *wezenlijk* se rapporte plus à la nature, à l'essence de la chose réelle. — L. V. P.].

(2) Dans le Vedānta scolastique on admet une troisième espèce de *sattva*, le *pratibhāsika* ou apparent. Celui-ci n'est qu'illusion ou méprise, sans plus ; une illusion accidentelle et momentanée, comme quand on prend du nacre de perle pour de l'argent. Pour plus de détail voir Nīlakaṇṭha Gore, *A Rational Refutation*....., p. 156 et suiv.

clairement entendre ce dont il s'agit. C'est aussi avec une précision qui ne laisse rien à désirer que Āntideva, dans son Bodhicaryāvatāra (1), s'explique sur ce dogme important du Mahāyāna :

saṃvṛtiḥ paramārthaḥ ca satyadvayam idam matam
buddher agocaras tattvam buddhiḥ saṃvṛtir ucyate.

'*Saṃvṛti* et *paramārtha*, ce sont les deux vérités admises. La vérité vraie (ou *paramārtha*) est en dehors du domaine de l'intelligence ; l'intelligence s'appelle *saṃvṛti* '.

Dans notre inscription, le mot *paramārtha* est glosé avec plus de clarté par l'expression *vyomakalpa*, que nous avons traduite : 'semblable à l'espace vide'. *Vyoman* signifie proprement 'firmament', mais il est employé comme synonyme de *kha*, *ākāśa*, *viyat*, *cūnya*, dans le sens de 'zéro'. Par exemple, dans la présente inscription, le mot *vyoman* représente le signe 0 dans la date 903. Il s'ensuit que la vérité suprême est semblable au néant ; l'être pur est identique au non-être, et, du *paramārtha*, il ne reste rien, sinon qu'il est une pure abstraction.

Mais comment, d'une pure abstraction, peut-on dire qu'elle revêt un triple corps pour le salut du monde ? On pourrait répondre que les trois corps sont des apparences, en tant que phénomènes manifestés à l'esprit humain, en tant que créations de la *saṃvṛti*. Comme ces corps n'existent pas en réalité, il ne peut y avoir rien de réel dans le fait de les revêtir ; et c'est le langage de la *saṃvṛti*, de la vérité d'apparence, que nous entendons dans ces mots : « qui, pour délivrer les trois mondes,... ». En effet, le

(1) Chapitre IX, st. 2 ; dans l'édition complète du poème par Minayeff, *Zapiski* IV ; dans l'édition avec commentaire de L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 249 [et *Bibliotheca Indica*, p. 352].

monde, l'homme y compris, n'existe qu'en apparence : Çāntideva le dit court et net : ' Il n'y a ni existence, ni cessation d'existence ' (1). A cela correspond ce que nous lisons ailleurs dans l'Ecriture : ' Non seulement les divers modes d'existence, mais l'idée même de *nirvāṇa*, ont leur racine dans l'ignorance ou *avidyā* ' (2). Naturellement, le Bouddha appartient aussi aux modes d'existence, et comme tel est un produit de l'ignorance : c'est pourquoi la Prajñāpāramitā, un des livres les plus saints du Mahāyāna, proclame que « le nom de Bouddha n'est qu'un mot » (3).

Les trois corps sont des *modes d'existence*, des représentations de notre esprit. Mais, l'homme lui-même n'est qu'un mode d'existence, n'est pas quelque chose dont l'être soit réel. Comment donc l'esprit (*buddhi* = *saṃvṛti*) peut-il engendrer, peut-il se former des représentations ? Par le fait, rien, en réalité, n'est produit ; il n'y a qu'un semblant de production. Il *semble* qu'il y ait un producteur, il *semble* qu'il y ait des produits ; en réalité rien *n'est*, fors l'abstraction du néant.

L'apparente manifestation de l'être pur dans un triple corps présente certain trait de famille avec les trois *mūrtis* ou corps de l'Etre suprême des sectes hindoues. Du point de vue linguistique, le *trikāya* mahāyāniste (4) est identi-

(1) *Zapiski* IV, p. 219.

(2) Beal, *Catena*, p. 125. Nirvāṇa et nirodha sont des termes synonymes.

(3) Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 481.

(4) Le poète du Sutasoma emploie l'expression Tripuruṣa. — Voir, pour la théorie de ce poète vieux-javanais mahāyāniste, Verls. en Meded. der Kōn. Ak. van 1888, p. 14 suiv. [L'article en ques-

que à la *trimūrti* hindoue. Mais en est-il de même au point de vue dogmatique ? C'est ce que nous allons examiner.

La Trimūrti hindoue est, d'une part, la personnification du passé, du présent et de l'avenir, d'autre part la manifestation de l'Être suprême dans les trois *guṇas* (1). Si le *trikāya* correspond à la *trimūrti*, et dans quelle mesure, c'est ce qu'il est impossible de dire si l'on s'en tient uniquement aux termes de *dharma*, *sambhoga* et *nirmāṇa*. Voyons donc, car c'est nécessaire, quelle signification la dogmatique attache à ces expressions. — D'après le dictionnaire chinois *San-thsang-pa-su* (2), le *dharma-kāya*, qu'on appelle aussi *svabhāva-kāya*, se dit en chinois *tseu-sing-shin*, le corps de la nature propre de tous les Bouddhas. Ceux-ci possèdent les mérites d'une pureté illimitée : c'est ce qui constitue leur nature propre (*tseu-sing*), qu'on appelle aussi *Fa-shin*, le corps de la loi (*dharmakāya*). Ce corps est vide et subtil comme l'éther (ou espace vide) ; il circule partout sans rencontrer d'obstacles. Tous les Bouddhas en sont doués. — Le *sambhogakāya* (chinois *Pao-tsing*) est le corps dont les jouissances sont parfaites. Les Bouddhas, par l'exercice de leur vertu

tion 'Over de Vermenging....' paraîtra prochainement en traduction dans le Muséon] — [L'équivalence *trimūrti* = *trikāya* résulte aussi de *Trikāṇḍaṣṣa*, I. 9 *trimūrtir daṣabhūmiṣaḥ sambuddhaḥ ...*]

(1) Voir not. *Kālidāsa*, *Kumārasambhava* 2, 4 :

namas trimūrtaye tubhyam prāk sṛṣṭeḥ kevalātmane
guṇatrayavibhāgāya paścād bhedaṁ upeyuse.

Comparer la st. 6.

[tiṣṭhis tvam avasthābhīr mahimānam udīrayan
pralayasthitisargūṇāṁ ekaḥ kāraṇatām gataḥ].

(2) St. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes* II, 224.

et de leur intelligence infinie, ont acquis les mérites d'une pureté illimitée : ils en jouissent éternellement. — Enfin le *nirmāṇa-kāya* (Hoa-shing) est le corps auquel appartient la propriété de changer de forme. Les Bouddhas possèdent, en effet, une puissance divine qui dépasse la pensée humaine ; ils peuvent prendre des aspects divers et se montrer en tous lieux pour prêcher la loi, afin que tous les hommes soient rendus participants d'avantages et de béatitudes de tout genre.

Il n'est pas difficile de se rendre compte que cette copieuse description du Dictionnaire chinois repose sur le sens, vrai ou supposé, du mot *dharma*, et qu'elle est plutôt mythologique que philosophique.

D'après les sources tibétaines consultées par le savant russe Wassilieff, le *Dharma*^o ou *Svabhāvakāya* est le corps considéré dans l'existence abstraite, le corps considéré comme être pur ; le *Sambhogakāya*, le corps qui appartient à une personnalité déterminée comme conséquence de l'accomplissement des conditions requises ; le *Nirmāṇakāya*, le corps dans lequel survit un ou le Bodhisattva après qu'il est devenu Bouddha par l'accomplissement de toutes les *Pāramitās* ou vertus transcendantes (1).

On ne peut pas dire que ces définitions expliquent d'une manière satisfaisante l'origine et le vrai caractère de la doctrine des trois corps, — laquelle, pour le dire en passant, est complètement étrangère au vieux Bouddhisme et n'a jamais pénétré dans l'Église méridionale. Voyons si les noms des trois corps ne nous éclairent pas sur ce point.

Le mot *dharma* est susceptible de diverses interpréta-

(1) Wassilieff, *Der Buddhismus*, 127 ; cp. 94, 263.

tions ; mais, dans le complexe *dharmakāya*, il est regardé comme synonyme de *svabhāva*, et cette équivalence fixe suffisamment le sens. Le *Dharma*, par conséquent, — et pour me servir des expressions de Brian H. Hodgson, ce remarquable savant ès philosophie bouddhique, — le *dharma* est « the substratum of all form and quality in the versatile universe, the sustainer (in space) of versatile entity, mundane substances and existences ». Ailleurs Hodgson s'exprime ainsi : « The *substans* or supporter of all phenomena is *Dharma* », (1) et « *Dharma* is *Diva natura*, matter as the sole entity ». En effet, par 'Dharma', à parler d'une façon générale, il faut entendre la Nature ; mais le 'Dharmakāya' (= *svabhāvakāya*) ne désigne la nature dans son développement, la *prakṛti* au sens étroit de ce mot, mais bien le *pradhāna* des Sāṃkhya. Pour le réaliste, et parmi les bouddhistes le réalisme aussi a des représentants, ce 'Dharma' est quelque chose qui existe réellement ; mais il n'en est pas de même en ce qui regarde les idéalistes du Mahāyāna : pour ceux-ci le *dharma* est une production de l'esprit, de la Saṃvṛti, et par conséquent une forme d'apparence, un *kāya*, un corps ; et par conséquent aussi le Mahāyāniste peut considérer le corps de Dharma, aussi bien que les deux autres corps, comme des manifestations d'apparence de l'être unique et réel.

Dès que l'on sait que par *dharma* il faut entendre la cause matérielle de l'univers, l'explication du *sambhoga* va de cire. Celui-ci ne peut être autre chose que la *prakṛti*, la nature développée, dans toute sa beauté, sa séduction et sa majesté. Le choix du terme *sambhoga*, à savoir

(1) *Essays*, 113, 72.

' posséder complètement, jouir de, savourer ', pour exprimer le concept '*prakṛti*', est facile à expliquer ; car, dans le Sāṃkhya, on dit de la *prakṛti* qu'elle est la *bhukti* ou le *bhoga* du *puruṣa* ; et de même que ' la possession de quelqu'un ' = ' ce qui est possédé par quelqu'un ', de même *sambhoga* = ' ce que possède, ce dont jouit ' le *puruṣa*, l'esprit, le *bhoktar*. — La forme *sambhogi*², que porte notre inscription, ne se rencontre nulle part ailleurs, et repose sur quelque méprise : *sambhogin*, en effet, signifie ' celui qui possède, use de, jouit de ' ; et ce sens ne convient pas ici.

Le troisième corps est caractérisé comme celui du Nirmāṇa, c'est-à-dire, en général, ' former, faire, créer '. Toutefois, d'habitude, les bouddhistes attachent à ce mot le sens de ' production ou création par la magie ', et la traduction tibétaine est *hphrul*, c'est-à-dire, d'après Jäschke (1), ' jugglery, magical deception '. A s'en tenir à la signification habituelle et générale, nous apercevons clairement, à travers les gloses ci-dessus rapportées, la pensée que le *nirmāṇakāya* ne désigne rien autre chose que cette forme phénoménale qu'on appelle ' esprit ' ou *buddhi* ; ou, ce qui revient au même en fait, ' le porteur de la *buddhi* ', le *buddha*, c'est-à-dire l'être doué de raison.

De la sorte les trois *kāyas* représentent trois moments successifs ou trois phases de l'existence : la matière (en repos, ou chaos), la nature développée, et en troisième lieu, comme dernier et suprême développement de la substance élémentaire, l'esprit.

De ce qui précède, il suit qu'entre la Trimūrti et le Trikāya il y a seulement ceci de commun qu'ils disposent en triades la série des phénomènes.

(1) *Tibetan English Dictionary*, 360.

Pour quelle raison les Mahāyānistes ont-ils introduit dans leur système idéaliste, et y ont-ils adapté, *taliter qualiter*, une doctrine à fondements matérialistes et réalistes comme l'est évidemment la doctrine des trois corps ? Nous ne le savons pas. On peut conjecturer que certaine condescendance à l'égard d'adversaires portés à l'accommodement, avec lesquels on se sentait apparenté sous beaucoup de rapports et qu'on se serait volontiers associés contre un puissant et commun ennemi, a eu pour conséquence la conciliation de deux systèmes primitivement divergents : mais les données nécessaires nous manquent pour vérifier cette hypothèse.

La deuxième stance, que nous abordons maintenant :

bhāti Lokeṣvaro mūrdhnā yo mitābhañ Jinan dadhau
mitaraṇṇiprakāṇāṃ arkkendvor darṇauṇā iva.

« Brillant est Lokeṣvara, qui porte sur la tête le Jina Amitābha, (brillant) comme par l'apparition du soleil et de la lune avec l'éclat mesuré de leurs rayons ».

Le Lokeṣvara célébré dans cette stance, qu'on appelle aussi Avalokiteṣvara, Padmapāṇi, etc., est le Bodhisattva bien connu, partout vénéré, fils de Jina Amitābha. *Jina* est employé ici dans le sens de Dhyānibuddha : ce dernier terme est l'expression ordinaire chez les bouddhistes du Népal, et, de là, il est devenu courant dans les écrits européens ; mais il faut spécialement remarquer qu'au Tibet aussi le titre habituel des Dhyānibuddhas est *jina*. Le père et le fils, tous deux personnages mythologiques, ou si l'on veut allégoriques, sont, non seulement étrangers au Bouddhisme 'pur', mais encore en contradiction avec lui. Tandis que, dans la dogmatique du 'vrai'

Bouddhisme, le Bodhisattva est un être qui est en train de devenir, tôt ou tard, un Bouddha, le Dhyānibodhisattva est le fils d'un Dhyānibuddha ; il apparaît ici-bas comme son lieutenant : c'est à lui que revient le rôle de providence car le père reste en repos. Il s'ensuit qu'un Bodhisattva de cette nature est représenté comme héritier présomptif, Yuvarāja, régent couronné. Le Jina ou souverain Amitābha, c'est-à-dire ' d'éclat immesuré ', père d'Avalokita est un des cinq Dhyānibuddhas ; et, comme l'indique son nom de prime abord, une personnification du cinquième élément, l'éther, la photosphère et l'atmosphère illimitées. On l'appelle aussi Amitāyus, c'est-à-dire ' dont la durée de vie est immesurée '. Ces deux qualités le caractérisent comme une figure identique, sous un autre nom, à Maheçvara, le grand Seigneur, à Rudra-Çiva qui sous le titre de Mahākāla est la personnification du Temps ou de l'Éternité.

On dit d'Avalokita qu'il porte le Jina Amitābha sur la tête : cela veut dire qu'il a sa place sous Amitābha, en d'autres mots qu'il est son ' hypostase '. Il est une forme sous laquelle apparaît Amitābha, et comme celui-ci est identique à Çiva, le fils doit être lui aussi une forme de Çiva. Dans la phraséologie hindoue, on pourrait s'exprimer ainsi : Amitābha est Çiva *avyakta*, non-manifesté ; Avalokita est Çiva *vyakta*, manifesté (1). Puisque ce dernier est Çiva sous sa forme manifestée, il ne peut être

(1) Comparer ce que Kālidāsa, Kumārasambhava, II, 11, dit de Çiva :

vyakto vyaktetaraç cāsi prakāmyam te vibhūtiṣu

Lokeçvara possède aussi, comme on sait, la merveilleuse faculté de se manifester dans des formes de tout genre dont il est parlé dans ce vers.

que favorable, bienfaisant, propice : car tel est le sens du mot *çiva*. Avalokita est donc, par dessus tous les êtres célestes, honoré et invoqué comme le compatissant protecteur de l'humanité souffrante. Il est le *praesens divus*, comme s'exprime Hodgson, le Dieu-Vivant, pour ainsi dire ; tandis que son père Amitābha, c'est-à-dire Çiva non-manifesté, trop haut placé au-dessus du pouvoir de l'imagination humaine, ne satisfait pas aux besoins du cœur.

La confirmation de l'identité d'Avalokita avec Çiva manifesté, nous est fournie tant par son nom que par la manière dont il est fréquemment représenté dans l'iconographie. — Le mot Avalokiteçvara ne peut pas être séparé, dans notre examen, du nom Lokeçvara : tous deux contiennent, outre la finale *içvara*, 'Seigneur' deux mots apparentés étymologiquement, dérivés d'une racine *luc*, 'briller', 'regarder', à laquelle appartiennent les mots latins *lucere*, *lux*, *lumen*, *luna*. Avalokita signifie 'contemplé', 'vu' ; et si l'on résout le composé en *avalokita içvara* en le prenant comme Karmadhāraya, on obtient pour le composé la signification : 'Seigneur vu, Seigneur contemplé' ; et ceci nous amène à *Vyakteçvara* 'Seigneur manifesté' (1). Considérée en elle-même, cette

(1) Les Tibétains semblent avoir regardé *avalokita* comme un participe présent actif. Du moins Waddell, *Lamaism*, p. 40, donne la traduction : « The Lord who looks down from on high ». Preuve d'une connaissance défectueuse du sanscrit. [Waddell justifie sa traduction (empruntée je crois à Rhys Davids) JRAS. 1894, p. 54. Elle est juste en ce qui concerne le point que relève ici M. Kern et pour autant que le tibétain est en cause. — *spyān-ras-gzigs byaṅ-chub-sems-dpa* = Avalokītabodhisattva. *Spyān-ras* = cakṣus, dans un langage noble, p. ex. thugs-rjei spyān-ras-kyis gzigs-pa = karuṇācakṣuṣā avalokayan (Çarad Candra, Dict. p. 806) ; *gzigs-pa*

explication n'est pas inadmissible, mais elle convient moins bien si l'on rapproche le terme *Lokeçvara*. Or *avalokitam*, au neutre, peut signifier ' contempler ' et ' ce qui est vu, contemplé '. A le prendre comme Tatpuruṣa, le composé signifiera ' Seigneur de la vision ' ou ' de ce qui est vu '. Remplaçons maintenant *avalokita* par son synonyme *dr̥ṣṭi* et *īçvara*, ' Seigneur, Maître ', par *guru*, Maître, nous obtiendrons *dr̥ṣṭiguru*, un des noms de Çiva. De quelque façon qu'on s'y prenne, Avalokiteçvara est et demeure Çiva, le bienveillant, l'amical, le secourable. C'est ce qui nous est indiqué par un symbole quand on représente le Bodhisattva avec onze têtes : il y a en effet onze Rudras — à telle enseigne que *rudra*, *bhava* et autres synonymes ont la valeur numérale de onze.

Le fondement du ' praesens Divus ' dans la mythologie naturaliste, c'est la lumière temporaire, régulièrement répartie, du soleil pendant le jour, de la lune pendant la nuit. C'est pourquoi cette lumière est appelée *mita*, mesurée, en opposition à l'*amita ābhā*, à la lumière, conçue comme une et indivisible, à la lumière immesurable qui est celle d'Amitābha. La manière dont le poète de notre inscription nous le fait entendre, — ou mieux, nous le laisse deviner, — rappelle un procédé habituel de la mythologie indienne. Ce procédé consiste à comparer à la création mythique qui personnifie un phénomène naturel, ce phénomène naturel lui-même. Quand, par exemple, on veut décrire, comme objet de vénération, les

est noble pour *mthoṅ-ba*, *lta-ba*, et correspond, soit à *lok*, soit à *darç* (vilok, pradarç) ; il est quelquefois équivalent à *karuṇā*. — Bien que le nom tibétain d'Av. ne fournisse pas un composé syntactique le sens actif d'*avalokita* paraît avoir été admis par les traducteurs tibétains. — Waddell explique *ava* (down from on high) par le fait qu'*Avalokita* est, (comme Çiva) un montagnard].

nuages gros d'éclairs, on chante les rois des serpents de la race d'Airāvata (en même temps des éléphants) « qui sont, pour ainsi dire, des nuages pluvieux et gros d'éclairs chassés par le vent » (1). En réalité, c'est juste le contraire : c'est des nuages qu'il s'agit, et les serpents sont ce avec quoi on peut les comparer. De même dans notre inscription : la lumière qui se manifeste dans le soleil et dans la lune constituent le phénomène donné par la nature, et Avalokita en est la personnification. Ce procédé courant est une des clefs les plus sûres pour déchiffrer le langage métaphorique de la mythologie.

Comme c'est le cas pour d'autres êtres mythologiques, Avalokiteçvara ne constitue pas une unité que l'on puisse représenter par une image : la lumière du soleil et de la lune ne forme pas ensemble un être unique. En d'autres termes, toutes les apparentes personnalités de la mythologie sont des monstres, constitués par la réunion de qualités appartenant à des phénomènes ou êtres différents. Si l'on veut représenter par une image la figure obtenue par cette synthèse, on peut ou supprimer certaines qualités ou les exprimer par des symboles. Et ce n'est pas seulement dans l'iconographie que l'on peut représenter une qualité déterminée comme la plus caractéristique et laisser les autres de côté comme de moindre importance. C'est ainsi que se laisse raisonnablement expliquer ce que raconte le bon Hiouen Thsang de deux statues d'Avalokiteçvara (2) : « D'après la tradition, dit-il, quand le corps de ce Bodhisattva se sera enfoncé dans le sol et sera devenu invisible, la Loi du Bouddha s'éteindra

(1) Dans le Mahābhārata, Pauṣyākhyāna
ya Airāvatarājānaḥ sarpās samitiçobhanāḥ
kṣaranta iva jīmūtāḥ savidyutpavanērītāḥ.

(2) *Vie et voyages de Hiouen-Thsang*, p. 141.

complètement. Une des deux statues est déjà enfoncée jusqu'à la poitrine ». Naturellement, quand le soleil disparaît à l'horizon, la grande lumière du monde s'éteint. Ici le Bodhisattva est conçu comme Sūrya, la lumière du soleil, de même que Çiva est identifié à Sūrya.

Si les Mahāyānistes ont 'naturalisé' le culte de Çiva dans le Bouddhisme, ce fut, à ce qu'on peut conjecturer, pour satisfaire les besoins religieux de la foule. Que pouvait faire le peuple du Bouddha mort, et incapable d'aider personne dans la détresse ? Un *praesens divus* était nécessaire, et on n'avait pas à le chercher puisqu'on le trouvait dans la croyance populaire çivaïte. Pour que l'adaptation réussit mieux, il fallait imaginer de nouveaux noms pour les objets du culte, et pour leur imprimer un caractère bouddhique, on appliqua aux figures empruntées des termes bouddhiques tels que *bodhisattva* et *jina*. En outre, pour relier la nouvelle doctrine à l'ancienne, on expliqua Çākyamuni, le Buddha humain, comme un reflet terrestre du céleste Jina Amitābha et de son fils spirituel le Bodhisattva Avalokiteçvara (1). — Il n'y a vraiment pas lieu de s'étonner qu'à l'époque de Hiouen Thsang les vieux-croyants, adeptes du Hinayāna, qualifiassent le Mahāyānisme de Çivaïsme déguisé (2).

Nous arrivons à la troisième stance :

Prajñāpāramitākyāyai Bhagavatyai namo stu te
yāsyā[m̐] (3) sametya sarvajñās sarvajñatvam upeyuṣaḥ (4).

(1) Voir notamment Waddell, *Lamaism*, p. 350.

(2) [*Vie et voyages...*, p. 220].

(3) *yasyā*, que porte l'inscription, n'existe pas. La correction la plus simple est de lire *yasyām*. Si on prend *sametya* dans le sens du pāli *samicca* 'ayant complètement étudié, appris', on traduira : « après une étude complète de laquelle les Omniscients... ».

(4) Fautif pour *upeyivāmsaḥ*. Cette erreur se rencontre chez de bons écrivains.

« Salut à vous, Noble Dame qui vous appelez Prajñā-pāramitā, en qui tous ensemble les Omniscients (c'est-à-dire tous ceux qui sont *Buddhas*) ont obtenu l'Omniscience ».

Prajñāpāramitā, terme des écrits du Bouddhisme ancien, signifie 'perfection en sagesse, sagesse complète'; c'est une des vertus parmi lesquelles il faut ranger aussi notamment le *dāna* (libéralité), la *kṣānti* (patience), le *satya* (vérité), la *maitrī* (bienveillance), etc. Chez les bouddhistes du Nord de l'ancienne école, on compte généralement six *pāramitās*; on en compte dix chez ceux du Sud; mais il n'y a pas de différence dans leur nature. Cependant, chez les Mahāyanistes, se trouve attachée à la *prajñāpāramitā* une signification à laquelle un 'vieux bouddhiste' n'a certainement jamais pensé. La *Prajñā*, pour eux, est la totalité des forces qui soutiennent et régissent le monde, et qui, en tant qu'elles se manifestent à côté de la matière, doivent être propres à la matière, — non pas, sans doute, dans l'état grossier et sensible de la *pravṛtti* (activité, mouvement) mais dans l'état primitif, essentiel, et pur de la *nivṛtti* (repos). En deux mots, la *prajñā* est la force de la nature, et si l'on veut en quelque manière reconnaître les droits de la signification primitive du mot, on peut traduire : « La sagesse suprême, — naturellement inconsciente, — de la nature ». En tant qu'elle est la Nature en général, la *Prajñā* est la mère de tous les *Buddhas*. A proprement parler, elle est la cause matérielle, universelle, tandis que son énergie, son activité en manifestation, son développement, reçoit le nom d'*Upāya*, — mot qui signifie aussi bien 'moyen' que 'adresse, artifice'. Pour 'artifice', on emploie aussi le mot *māyā*; et, dans son essence, d'après tous les

systèmes idéalistes indiens, la nature développée n'est rien autre chose que *māyā*.

Dans quelle mesure doivent être rattachées la conception mahāyāniste qui fait de la Prajñā la mère de tous les Bouddhas et la conception des vieux bouddhistes d'après laquelle Māyā est la mère du Bouddha Çākyamuni, nous ne l'examinerons pas ici (1).

Poétiquement, Prajñā s'appelle aussi Prakṛteçvarī, souveraine de ce qui est produit par la nature. Ce nom appartient aussi à la divinité féminine Dharmā, de sorte que la *Prajñā* et le *dharma*, dont nous avons parlé à la strophe précédente, couvrent en fait le même concept.

Le poète donne à la Prajñāpāramitā le titre de Bhagavatī. Du point de vue linguistique, l'expression correspond exactement à notre ' Dame Nature '. L'emploi du titre honorifique *bhagavān*, féminin *bhagavatī*, est bien connu dans la littérature indienne ; et fréquemment, dans notre langue, on traduira suffisamment en omettant le titre et en marquant de la majuscule le nom qui en est orné dans l'original : *bhagavān kāma* = l'Amour ; *bhagavatī pṛthivī* = la Terre. Ceci est de mise quand on a, dans quelque texte indien, affaire à une expression noble ou purement poétique ; mais dans la présente stance, l'addition du titre honorifique est, ce nous semble, plus qu'un ornement de style. Ce titre sert, en effet, à nous faire entendre d'une manière plus ou moins voilée que Bhagavatī Prajñā est tout simplement un autre nom pour Bhagavatī Durgā ou Bhavānī, la reine des Déesses-Mères, Dame Nature, la *çakti* ou force de Çiva.

(1) Une chose cependant est sûre : c'est que Māyā, comme nom de femme, est dans l'Inde une pure impossibilité.

Nous savons que la *Prajñāpāramitā* était chez les Mahāyānistes, l'objet de la plus haute vénération. Pour pouvoir adorer, il faut que l'Hindou se fasse une représentation définie de l'objet de son adoration ; et, par cette représentation, il transforme un concept abstrait en un être vivant. De là ce phénomène que ces mêmes sages, qui avaient jusqu'à satiété réduit toute chose au néant, pourvoient ensuite et revêtent de vie ce néant dans les représentations qu'ils s'en donnent, et que nous les voyons adorer le néant ainsi drapé avec une ferveur et une sincérité stupéfiantes.

Encore que la *Prajñā* soit objet de culte, il est difficile d'admettre que l'importation de la théorie qui la concerne ait été une conséquence des besoins religieux : ces besoins étaient suffisamment satisfaits, pensera-t-on, par le culte d'Avalokiteçvara. Je serais plutôt d'avis qu'on a greffé une nouvelle branche sur le vieux tronc, parce que l'on ne se contentait plus des données philosophiques du vieux Bouddhisme : pour les quatre Nobles Vérités, pour le *Pratītyasamutpāda* (série des causes et effets), les adhérents muris du Mahāyāna ne montraient plus en effet qu'une considération médiocre, de même que pour la qualité d'Arhat, le *Nirvāṇa* et les autres trésors de la vieille doctrine.

Quoi qu'on pense d'ailleurs des mobiles qui ont guidé les Mahāyānistes dans leurs tendances, il est certain qu'en introduisant dans leur système de nouveaux éléments philosophiques et religieux, ils ont élargi la doctrine et l'économie anciennes, où l'on se sentait gêné et à l'étroit, de l'Eglise bouddhique ; et que, par là, ils furent à même de répandre leur doctrine sur un domaine auprès duquel parait insignifiant le domaine du Bouddhisme du Sud

de plus en plus momifié à mesure qu'il vieillissait. Sa majestueuse diffusion ne parle ni pour, ni contre le plus grand mérite de la doctrine des Mahāyānistes, mais bien, en tout cas, pour la connaissance qu'ils avaient de l'humanité. S'ils ont obtenu la victoire sur leurs adversaires, partisans du Hinayāna, ils le doivent, suivant toute vraisemblance, à cette connaissance, et aussi à l'active charité qu'ils ont mis au premier plan avec tant de zèle.

LETTRES INÉDITES D'ANDRÉ SCHOTT

PUBLIÉES ET ANNOTÉES PAR

LÉON MAES

Docteur en philosophie et lettres.

André Schott est un des savants belges qui ont rendu le plus de services à la science philologique.

Né à Anvers, en 1552, il fut élève du Collège des Trois Langues à Louvain ; puis il parcourut successivement la France, l'Espagne et l'Italie. On le voit à Douai (1577) où il fait l'éducation de Philippe de Lannoy ; à Paris (1578-1579) où il se lia d'amitié avec Auger Busbecq, les frères Pithou, Claude Dupuy, Jules Scaliger et autres savants français ; puis à Madrid, à Alcalá et à Tolède (1580-1583) où il fréquente Alvar Gomez, professeur de grec à l'université. On le rencontre ensuite à Salamanque, puis à Saragosse (1583-1584) et enfin à Tarragone où il vécut trois ans (1584-1586) dans l'intimité du célèbre archevêque et jurisconsulte Antoine Augustin. A l'âge de trente-quatre ans, il entre dans la Compagnie de

Jésus, fait son noviciat à Saragosse et étudie la théologie à Valence. Après avoir enseigné quelque temps à Gandie, il se rend en Italie, séjourne deux mois à Naples (1594) et occupe à Rome une chaire de rhétorique (1594-1597). Il revient dans sa ville natale, à Anvers, au mois de juin 1597, en passant par Munich, Augsbourg et Cologne : pendant trente ans il s'y dévoue à l'éducation des jeunes gens qui y fréquentaient le collège des Jésuites. Sa mort, à l'âge de soixante-dix-sept ans, est du 23 janvier 1629.

Ces renseignements biographiques nous sont fournis par Valère André dans sa *Bibliotheca Belgica*. Les travaux postérieurs n'y ont presque rien ajouté. Sur l'œuvre d'André Schott, on consultera avec avantage BAGUET : *Notice biographique et littéraire sur André Schott*, (*Mémoires de l'Académie de Bruxelles*, t. XXIII, 1848, in-4°) et C. SOMMERVOGEL (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 865-904).

Pourtant, ces études sont loin d'être complètes : une monographie détaillée sur cet humaniste serait instructive à plus d'un point de vue. Aussi croyons-nous utile de publier les lettres inédites de Schott que nous avons trouvées dans différentes bibliothèques : elles sont accompagnées d'annotations qui en rendront l'intelligence plus facile et la lecture plus intéressante.

CORRESPONDANCE D'A. SCHOTT AVEC HENRI COCK (1).

(Bibl. nat. de Paris, ms. lat. 8590. Copies de la main de Cock).

On ne possède sur la vie de ce correspondant de Schott d'autres renseignements que ceux fournis par les lettres contenues dans le ms. lat. 8590 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Néanmoins, MM. Morel-Fatio et Antonio Rodriguez Villa ont pu en tirer une biographie plus ou moins complète de cet obscur écrivain. Nous en donnons ici les traits principaux, ceux dont nous aurons besoin pour l'intelligence des lettres qui vont suivre :

Henri Cock est né à Gorcum ; on ne sait ni la date de sa naissance ni celle de sa mort. Il passa quelque temps à Rome au service d'un de ses compatriotes, Gaspar Hoyer, puis vint en Espagne vers 1574, vécut à Cadix, à Grenade et plus tard à Madrid, où il fut attaché au duc de Feria jusqu'à la fin de l'année 1582. Mais il lui répugnait de rester plus longtemps au service des grands seigneurs, il préférait vivre avec ses compagnons et ses égaux. Plusieurs emplois lui furent offerts ; nous verrons notamment que Schott mit à sa disposition une place de professeur et lui proposa aussi d'entrer au service du marquis de Velada. Cock refusa et se rendit à Salamanque dans la demeure de son ami Corneille Bonard ; celui-ci faisait le commerce de la librairie et était en relations continuelles avec Jean Poelmann, représentant de la maison Plantin (2). Mais il ne tarda pas à se dégoûter du métier de correcteur et de comptable, et on le voit de nouveau en quête d'un emploi. Arnold Dennetières, secrétaire de Philippe II, lui offrit, dans une lettre du 23 avril 1583, une place d'archer de la garde

(1) Cette correspondance a été signalée par MM. Morel-Fatio et Antonio Rodriguez Villa dans : *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592... recopilada por Enrique Cock, anotada y publicada por Alfr. Morel Fatio y Anton. Rodriguez Villa*. Madrid, 1879. A la page 102, on a inséré une lettre de Cock datée de la veille des nones de mars 1583 (et non 1582). Des extraits de cette correspondance relatifs à un manuscrit de Themistius ont été publiés par GRAUX dans : *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial*. Paris 1880, p. 444-448.

(2) Le nom de Corn. Bonard est mentionné dans la liste des libraires de Salamanque publiée dans la *Revista de Archivos*, etc., 1900, p. 222.

de corps du roi ; il refusa d'abord. Pourtant, à la fin de l'année 1584, on voit qu'il était entré définitivement dans la compagnie. Le reste de sa vie nous est inconnu.

Comme le disent les éditeurs de la *Jornada de Tarazona*, ses correspondants ne traitaient pas avec Cock d'égal à égal : Schott et Pantin lui font copier des manuscrits et le chargent de leur faire parvenir des livres. Cock est donc mis sur un pied d'infériorité ; mais c'est un inférieur intelligent, auteur d'ouvrages historiques et de poésies, et qui avait en Espagne des relations avec des savants de grand mérite : Sanctius, Calvète de Estrella, Salinas, etc.

Au moment où fut écrite la première lettre de cette correspondance, Schott était déjà depuis près de trois ans à Tolède : il y vint en effet avant le 23 décembre 1579 (1). Avant cette date, il avait séjourné à Madrid, et c'est probablement là qu'il avait fait la connaissance de Henri Cock, alors au service du duc de Feria.

Nous devons à l'aimable obligeance de M. Henri Omont, le savant conservateur de la section des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, de pouvoir éditer cette correspondance : il s'était proposé de publier lui-même ces lettres intéressantes et il a bien voulu mettre à notre disposition la copie qu'il en avait fait faire, copie que nous avons collationnée sur l'original. Qu'il nous permette de lui exprimer tous nos remerciements.

1.

ANDREAS SCHOTTUS HENRICO COQUO SUO S. P. D.

(Fol. 18^r). Narrat Gerardus Frisius Henricum Hornkens (2) litteras de me dedisse, at ego nullas accepi : de te quoque inau-

(1) Une lettre de cette date à Ortelius (dans l'édition d'Anvers de Pomponius Mela, 1582, 4^o) est en effet la première, à notre connaissance, qu'il signa dans cette ville.

(2) Henri Hornkens, né dans l'ancienne mairie de Bois-le-Duc, fut, à Madrid, chapelain de Philippe II et de Philippe III, ensuite d'Albert et d'Isabelle qu'il accompagna dans les Pays-Bas ; il fut nommé doyen de Saint Gommaire à Lierre, et mourut en 1612 (*Biogr. Nat.*, t. IX, col. 519).

dieram iterum mutasse (1) : cupio tibi ex animi sententia succedere. Utinam Toletum migrare velles, quod ego in rem tuam fore sperarem, magis rem augeres. Habeo etiam plurima quae a te cupiam exscribi honesto stipendio, tametsi quidam iniqui et malevoli spargant te mihi iniquiorem : sed non ego credulus illis, nec te a me laesum, ne dicto quidem, mihi conscius sum ; quod si quae, ut saepe fit, simultas exorta, detergenda ea, nec sol, inquit apostolus, occidat super iracundiam vestram. Potes mihi istic formulam notarii concipere, stetisse coram te duos testes, M. Joannem Hersen, sacellarium regium, et Andream Broeckemium, qui sacre iurent me cum altero promotum Lovanii in septem artibus liberalibus : de anno non satis memini, in Gymnasio Castri (2) primas obtinente Sexagio in Lilio (3) et biennium me Theologiae operam dedisse positivae (decrevi enim hic studium persequi) M. Bayo (4) et fratri Adriano Minoritae (5). Tu nosti formulam quam quaeso meo sumptu exscriptam mittas, habita ratione circumstantiarum ; agnoscam beneficium, nec in ingratum conferes, si quae ratio erit ut mihi scribere quaedam vacet, fac me quaeso certiore et litteras nonnumquam mitte. Salutem a me domino Henrico Hornkens : doleo vicem, accepto vulnere secundum gulam, gaudeo incolumem. Festinante qui has tibi reddet, brevior sum. Toleti, 19 Octobris 1582.

(1) Il venait de quitter le marquis de Feria.

(2) Dans les *Acta facultatis artium* (Archives gén. du Royaume) je trouve, dans la promotion de 1573 : *Andreas Schotus de Antverpia* promu 61°. Son nom est répété plus loin parmi les étudiants de la pédagogie du Château qui ont promis fidélité à la religion catholique. Un André Broeckhemius de Bruxelles a été promu en 1572.

(3) Antoine Sexagius (= van 't Sestich) de Bruxelles, étudiant à la pédagogie du Lis, fut le *primus* de la promotion de 1573. Il devint plus tard avocat au grand conseil de Malines. Cfr. VALÈRE ANDRÉ, *Bibliotheca Belgica* Lov. 1643, p. 76 et le document des archives cité ci-dessus.

(4) Sur le célèbre Michel de Bay, professeur de théologie à l'université de Louvain depuis 1551, cfr. *Biogr. Nat.*, t. IV, col. 762-779.

(5) Il s'agit probablement d'Adrien Van der Hofstadt (1540-1598) qui enseignait la théologie au couvent des Frères-Mineurs à Louvain depuis 1570. Cfr. DIRKS, *Bibliographie des Frères Mineurs*, p. 117.

ANDREAS SCHOTTUS HENRICO COQUO, S. D. P.

(Fol. 18^v et 19^r). Salutem abs te attulit Nicolaus amicus communis, mi Coque, una cum litteris Brusellii, nuntiavitque te in exscribendo Cyrillo (1) totum esse : audiui sane libenter. Quare iterum te oro ut mea causa et reipublicae litterariae summam fidem adhibeas et diligentiam : fidem ut quam minimum sit mendarum, excudendum enim tradam ; diligentiam vero ut assiduus sis et quam maturrime describatur. Furtim enim a plagiariis ad paucos dies extorsi. Ego vicissim summam diligentiam in solvendo adhibebo. Ad calendas Ianuarias nobis solvitur : tunc ego tibi quinquaginta solvam. Dum haec scribo, supervenit cuius est liber, Torresius (2). Rixa exorta : suspicatus rem est, ego vero video hominem velle suo nomine edere, graecarum litterarum omnino rudem. Quare te per omnia amicitiae iura oro ut quam maturrime fieri possit, dies noctesque transcribas, etiam si minus accurata scriptura, tantum quae legi a nostratibus possit, et correcte, ne hic homo me in vincula ducat vel detrahat. Ego enim bono zelo feci ut imponerem plagiario pudorem. Iterum te rogo omni diligentia allabora ut in festis Natalibus accipiam ; si erit necesse adiutorem adhibere, si isthic nancisci potes, extractis aliquot quaternionibus, qui reponentur. Erit id mihi longe gratissimum. Ego agnoscam beneficium. Marchio de Velada (3) qui legatum agit concilii huius (4), petiit ut Belgam illi quaererem qui illi a

(1) Schott avait projeté de publier les œuvres complètes de S. Cyrille d'Alexandrie. Les Glaphyres parurent seuls par ses soins à Anvers, en 1618. Cfr. SOMMERVOGEL, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, loc. cit., n° 72.

(2) Schott écrivit plus tard à Bon. Vulcanius : "*Glaphyra item transcribenda meo aere curavi, cum haberet Hieronymus Torres Pintianus ; qui ... moliebatur suo nomine edere, sed typographum nunquam reperit aut Maecenatem*". Lettre inédite du 31 octobre 1597. Sur Jérôme Torres de Valladolid, cfr. NIC. ANTONIO, *Bibl. hisp. nova*, Matriti, t. I, p. 607.

(3) Sur le marquis de Velada, ambassadeur de Philippe II, au concile de Tolède, cfr. *Jorn. de Taraz*, p. XV.

(4) Ce concile s'ouvrit à Tolède le 8 sept. 1582 ; la dernière séance eut lieu le 12 mars 1583.

cubiculis esset : quia optimam de nostra gente opinionem concepit. Vellem tibi integrum esset, sed vereor ne non vacaret tibi legere et scribere quo raperis, nec ego tuum desiderium antiquitates Hispaniae eruendi impediri velim. Tamen si in rem est tuam, venias ; vel si alium nosti, quaeso, huc mitte, aut significa egregium iuvenem et fidelem et nitidum. Scire aveo quid de paedagogi conditione factum sit an acceptaris. Vale, meque amare perge. Quod te iterum rogo, ut quam maturime Cyrillus describatur dies noctesque postpositis nonnihil aliis negotiis, dum absolvatur. Ego quo citius hac in re mihi eris gratificatus, liberalius et amplius absolvam si postulas. Toleti, die XIX Decembris MDLXXXII.

3.

PETRUS PANTINUS (1) HENRICO MEO S. D.

(*Fol. 19^r*). Vix credas, mi Henrice, quantum turbarum Schoto nostro Glaphyra excitaverint. Torresius enim qui iure mancipioque suum hunc librum esse ait, cum repetitum forte nuper venisset, nullisque hominem tectius illudi suoque a capite repelli posse Schotus videret, huc tanquam ad sacram anchoram confugere coactus est, ut diceret bona se fide amico cuiquam ad dies aliquot commodato dedisse ; qui nunc negotiorum causa urbe abesset ; eum propediem rediturum, librumque sartum tectum restitutum. Hic ille indignum facinus atque nullo satis supplicio expiandum clamitans, coelum terrae magnis vocibus miscere deumque atque hominum fidem implorare coepit proditum se a Schoto et atrocissima iniuria violatum ; cuius laboribus ille tam improbe insidiari, suosque in usus convertere ausus fuisset ; neque enim aliud se posse suspicari, nisi librum aliis ut describatur datum ; itaque iudicio se rem experturum, plagique dicam Schotto impacturum, ut discat se intra suas possessiones continere neque alienas iniuste invadere. Ego licet sciam ita praeclaram de litteris et virtute Schotti opinionem omnium bonorum animis insedissee, ut quantum-

(1) Pierre Pantin (1556-1611) suivit Schott dans ses voyages en France et en Espagne. Cfr. *Biogr. nat.* t. XVI, col. 867-871.

vis hic tenebris nihil inausum relinquat, ne minimum tamen quidem eum laedere possit, malim tamen, si fieri queat, quam citissime hanc tragediam componi hominique maledicentissimo omnem debacchandi ansam praecidi priusquam res ad plures dimanet. Habent enim hoc maledicta ut licet ab improbissimo in immeritissimum ingerantur, semper (licet non aperte noceant) aliquem tamen scrupulum in mentibus eorum qui ea audiunt relinquunt. Itaque meo suasu librum si nondum inceptus est, statim ad Schotum transmittes, imo etiam licet inceptus sit et brevi tempore posse totum confici diffidas, idem facias priusquam atrox hoc incendium latius serpat. Atque haec Schotti ipsius hortatu ad te scripsi, ne rem tamquam levem forte contemnendam putes. Toletō, ad diem 12 Kal. Januarii, Anno MDXXCIII.

4.

DOMINO ANDREAE SCHOTTO AMICO SUO HENRICUS COQUUS
GORCOMIUS S. D. P.

(*Fol. 20^{re} v*) Consolamini, consolamini, popule meus, dicit Deus vester. Binas a te accepi expostulatorias, mi Schote, unam in discessu meo e Mantua Carpetana (1), a I. Pulmanno in adventu Salmanticensi alteram. Res magis tua opione mihi cordi est ; in itinere enim omnes noctes duxi insomnes ne tempus otio tibi consumpsisse viderer. Exodum crastina nocte incipiam. Mulionem ordinarium Prietum expecto infra triduum, cui sarcinam hanc transvehendi copiam una cum originali me impositurum adfirmo, nec in eo tua spe frustrabere. Te interim bono animo esse volo : festo Epiphaniae vel circiter, ultimam libro manum imponam, in quo usque adhuc totus sum. Dominus Pulmannus hodie Methymnam Duelli (2) petiit lunae rediturus : certiorque numnam Benedictus Arias Montanus (3) adhuc Toleti sit fieri cupit. Latius scrip-

(1) Madrid.

(2) Medina del Campo.

(3) Sur ce célèbre théologien espagnol, cfr. NIC. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*. Matriti, t. I, p. 207-210.

tis hisce inhaerere tempus non patitur, sufficiat indicasse ea quae hic aguntur. Vale. Salmantica, Calendis Januarii CIOIOXXCIII.

5.

ANDREAS SCHOTTUS HENRICO MAGIRO (1) SUO, S. P. D.

(*Fol. 22^{re} v*) Pergratum mihi officium tuum, quod duplex interpretor, quia cito ut erat necesse confectum : bis enim dat qui cito. Ita enim moleste urgebat hic, ut numquam molestiorem efflagitorem sim expertus. Mitto ad te quinquaginta regales quod non plures ad manum habcrem ; de cetero iubeo esse securum, numerabo hic, ut iubes, Nicolao nostro. Erant quaterniones 132, excurrunt ni fallor calculus in 93 regales et 6 marabodinos ; repraesentabitur hic reliquum. De caetero dicam abs te beneficio affectum summo, quod quam citissime absolveris ; nam in vectore mora fuit : vix enim 30 die redditus liber, cum tu octavo tradideris ; sed mendax hoc hominum genus : gaudeo sane incolumem redditum librum. Cum enim id quod vis non licet, velis id quod possis. De commoda habitatione cum Cornelio, viro optimo et humanissimo, tibi gratulabor. Est enim vir ille ad unguem factus, qui cum (*sic*) tibi probe conveniet ; et tibi licebit omne scriptorum genus pervolitare instar apis, sine sumptu librorum quo nos fere premimur. Si qua in re usui hic esse queam, utere opera mea vicissim, senties me tui ex animo studiosum.

Melam nostrum avide exspecto (2) : urge Pulmannum (3) ut cito mittat, et si quae erunt quae mea scire interest, fac me diligenter et saepe certiore. Vale et me amare perge. Toleti, pridie cal. Feb. CIOIOLXXXIII.

Concilium nostrum Toletanum iam ad finem pene perductum : sub diem cinerum solventur comitia. Rodericum historicum His-

(1) Μάγειρος = coquus, cuisinier.

(2) Schott donna une édition de la Chorographie de Pomponius Mela en 1582, à Anvers, chez Plantin. Cfr. BAGUET, *l. c.*, p. 24, note 2, et SOMMERVOGEL *l. c.* n° 3.

(3) Sur Jean Poelmann, fils de Théodore, cfr. *Biogr. nat.* t. XVII col. 882 et MAX ROOSES, *Christophe Plantin*, Anvers 1890, p. 253.

panum, si id scire aves, his productionibus noctibus ad Toletanum exemplar manuscriptum comparavi (1) et feci, nisi me amo, aliquod operae pretium ; est enim author ille mendis refertus, ut scis, et ad eius emendationem Vasaëus cap. IV hortatur (2). Chronica Africae de Marmol, Granatae exesa (3), quae si illic venerint, fac me certiozem, et quidem si vetera non male accepta reperiri possint, quanti minimo. Petiit enim a me Abrahamus Ortelius noster, cui negare quidquam nec possum nec debeo (4). Iterum vale, salvebis a Pantino nostro et Nicolao tuo.

Cum iam litteras obsignare vellem, Nicolaum nostrum accessi, si quid forte litterarum ad te mittere vellet : negare in praesens, scripturum postea. Legi eam partem epistolae quae de me agebat. Video te pro singulis foliis drachmam numerasse. Ego vero credideram 24 marab. inter nos convenisse, praesente Nicolao : quod et magna littera esset et ut vides in 32 quaterniones vel folia tantum liber magni sumptus excrevisset. Et certe 100 Regales

(1) Schott a inséré cette nouvelle collation de la chronique de Roderic Ximenes au t. II, p. 25-195, d'*Hispaniae illustratae*, etc. (Somm. n° 22) sous ce titre : *D. Roderici Ximenez Navarri, archiepiscopi Toletani, rerum in Hispania gestarum libri IX. Ad vetera exemplaria comparati, ut nunc primum editi videri queant.... opera et studio Andreae Schotti*. A la page 159 (*Notae in Historiam*, etc.) Schott dit : « *Contuli cum vetere M. S. in membranis ecclesiae Toletanae....* ». L'imprimeur a eu soin de mettre à la fin du texte une note qui devait se trouver sur l'exemplaire de Schott. Elle se termine ainsi : « *Ex M. S. cod. antiq. Toletano, in quo hoc ordine haec leguntur, non ut in editis. Toleti, CIO DLXXXIII. Andreas Schottus* ».

(2) *Chronicon rerum memorabilium Hispaniae ab anno 143 post diluvium ad 1020 post Christum*. — Salmanticae 1552, fol. et Col. Agripp. 1577, 8°. Au chap. IV, on lit : « *Rodericus Ximenes Navarrus.... eos libros si quis exemplarium collatione mendis expurgatos atque emaculatos evulgaret, non adeo aspernendum haberet Hispania rerum suarum monumentum...* ».

(3) *Luys del Marmol Caravajal. Primera parte de la descripcion general de Africa, con todos los successos de guerras que a aiudo entre los Infieles y el pueblo christiano y entre ellos mesmos..... con privilegio real*. Granada, 1573 (Brunet).

(4) Sur les relations de Schott avec Abr. Ortelius cfr. L. MAES. *Une lettre d'A. Schott à Abr. Ortelius*, (Musée belge, IX (1905), p. 315).

destinaveram, licet summa tantum in 93 Regales et 6 marabodinos excresceret. Cupio tamen intelligas me nolle te offendi, ut quod tu fieri omnino volueris certoque steteris, id ego hac in re facturus sim ne a me iniuria affectum te conqueri possis. Facies igitur me certiore et has 50 Regales a Pulmanno accipies, dum reliqua mitto, et nos amare perge. Salutem a me Sayacio, [cuius] hodie litteras accepi faciamque quod imperat. Toieto, postridie Cal. Feb. CIOIOXXCIII.

6.

PETRO PANTINO, AMICO SUO, HENRICUS LOQUUS GORCOMIUS S.

(Fol. 23^r) Respondissem nuper tuis, mi Pantine, sed tantis undique obruebar negotiorum curis, ut vel respiscere saltem vix dabatur locus. De receptis Cyrilli Glaphyris, misit Schotus litteras mihi gratissimas, maxime cum ex iis intelligam suae satisfactum esse voluntati. Ego in exscribendo maiorem viribus adhibui diligentiam; plures enim quam quindecim noctes duxi insomnes ne sua spe fraudaretur. Nescio si iam de pecunia inter nos erit controversia; credebat enim Schotus in viginti quatuor marapotinis pro folio nos convenisse. Longe tamen errat; praedixi enim ter quaterve, nisi argenteus pro folio numeraretur, me nihil incepturum, quod et tibi dixisse eo tempore memini. Nollem certe inter nos super hoc oriri quaestionem. Tu qui amborum quasi nosti ingenia, quam plurimis mihi praestitis beneficiis, hoc unum accumula, data opportunitate, meo nomine ipsi haec dicas, ne fraudem aliquam mihi impingat. Dignus enim operarius mercede sua. Quod te per amicitiae nostrae iustae fedus rogo obtestorque. Ego id tempus quod superest, studiis impendo, bibliothecam paulatim mihi comparans; spero enim me citius in familia regia provisum iri. Historicos omnes quos possum acquirō, quorum studium dulcissimum esse mihi persuadeo. Si quid possum, precor, mecum familiariter age, immo impera, tuus enim esse nullo tempore desistam. Vale vir integerrime. Salmantica, ad Diem postrid. Id. Februarii 1583.

7.

EGREGIO VIRO ANDREAE SCHOTO ANTVERPIANO HEN. COQUUS
GORCOMIUS S. D. P.

(*Fol. 23 et 24*) Litteras tuas postridie Calendas Februarii ad me datas, postridie Idus eiusdem (una cum 49 argenteis Regiis, soluto uno Prieto mulioni qui eos ad nos detulit) accepi mihi non ingratissimas ; cruciabar certe animo cum e posterioribus D. Pulmanno datis intelligerem eos te nondum recepisse ; at tandem redditos ex animo gaudeo. De numerando reliquo, non adeo sollicitus sum quam de orto inter nos scrupulo de solutione ; adfirmabam enim saepius, nisi argenteum solveretur pro folio, nolle me in transcribendo Cyrillo dare operam, non obstante quod D. Gigintie (1) quasi scripsissem gratis ; hoc enim pauperibus atque ipso Deo collocatum est beneficium. De caetero, si numerentur dies, quos in transcribendo consumpsi, vix tres argentei pro quolibet die numerantur, triginta enim duas quaterniones quas exscripsi, totidem sibi dies consumpsere. Quin etiam viginti argenteos plus minus paulatim solvi, facto calculo, deminutis omnibus, papyro videlicet, atramento, igne et candelis in diversis hospitiiis, ubi omnia auro venalia sunt, necnon de litteris ad me datis ac transvecta pecunia. Quare ut omnia animadvertas quaeso, nihilque de pacto inter nos inito detrahas. Si enim ingenue fateri liceat, non nisi pristinae amicitiae reintegrandae gratia exscribendi provinciam suscepi, neque Cyrillo aliter ultimam manum imposuissem ; non enim tali premebar pecuniarum inopia, maxime cum in curia transferenda abundabant. Nolo hac de re amplius tecum disceptare ; te mihi vel Nicolao meo nomine liberaliter satisfacturum confidens, quod et mihi quam gratissimum erit, faciesque quod te

(1) Michael Giginta, chanoine de l'église d'Elna, s'occupait toute sa vie d'œuvres de bienfaisance. Cock se mêla à la discussion très vive à cette époque, relative à l'établissement d'asiles pour les pauvres et prit le parti de Giginta ; même il écrivit une brochure à ce sujet, comme nous l'apprend sa correspondance. Cfr. NIC. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*, II, p. 136, et *Jornada de Tarazona*, introduction.

deceat, animum hunc meum ad res tuas gerendas reddens promptiorem. Hodie cum nobis numeraretur argentum, dicebat se Prietum rursum sequenti die discessurum ; quare a Pulmanno petii duos pridie ad te a Plantino missos Pomponios, quos mihi illico dedit, tuisque respondere hac vice impeditus negotiis non potuit, salutem tamen precatur una cum Domino Cornelio patrono nostro optimo. Eos tibi quam primum mittendos duxi ne amborum ignaviam post forte accuses. Librorum novorum e Belgis nihil quasi allatum est praeter Pomponium tuum et Montanum in Prophetas minores (1), et Arnobium contra gentes castigatos (2). Donellus etiam quidam venit qui de iure vel in titulos quosdam scripsit (3), cuius cum non sim professionis, vel inspicere saltem piget. Chronicon Africae Marmol, Granatae editum, quod poscis apud nos est ; nescio si tuo nomine cum libros aliquot Antverpiam ad Nutium (4) mittendos, Ortelio transvehatur ; vellem tamen prius [per] ordinarium me reddi certiore an placeat conditio. Intellexi denique Sanctium Brocensem (5) velle rursum Pomponium publice docere, absoluta comedia quadam Plauti ; quem si inceperit, modo tui interest, tibi indicabo. D. Salinas (6) te plurimum salvere iubet, quem dum nuper convenissem, percunctabatur quidnam ageres ; ego cum eorum quae mei non intersunt nihil scire desiderem, quid responderem non habebam. De salute mea quod scribam non habeo ; bibliothecam historicorum secundum tenues vires mihi comparare incepi ut in ea postmodum, faventibus superis, in

(1) *Commentaria in XII Prophetas*, — Antv. 1582, 4° RUELENS, *Annales plantiniennes*, p. 253.

(2) *Arnobii disputationum adversus gentes libri VII, rec. ex bibl. Th. Canteri*. — Antv. ex off. Christ. Plantini, 1582. (*Ibid.* p. 237).

(3) *Hugonis Donelli commentarium ad titulos digestorum de rebus creditis.....* — Antv. ex off. Chr. Plantini, 1582 (*Ibid.*, p. 237).

(4) Sur l'imprimerie des Nutius à Anvers, cfr. *Brogr. Nat.* t. XVI, col. 11-15.

(5) Franc. Sanchez de Las Brozas, professeur de rhétorique et de grammaire à Salamanque (NIC. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*, Matr. t. I, p. 473-474).

(6) Franc. Salinas, professeur de musique à l'Université de Salamanque (*Ibid.* t. I, p. 472-473).

curia liceat inhaerere. Vale mi Schote tuique studiosum redama.
Salmantica, postridie Idus Februarii CIOIOXXCIII.

8.

A. SCHOTTUS HENRICO COQUO SUO εὖ πράττειν,

(Fol. 25^r) Legi litteras tuas libenter, amicissime Coque ; de pecunia iubeo te securo esse animo, solvotur in solidum ut vis ; scis enim me earum contentorem, nec velle quemquam suo fraudare [contra] iustitiae leges ; Nicolao numerabitur. Pulmanni nostri literas avide expectabam, mirorque Plantinum nullum incompactum misisse Melam ad me, quo valde indigeo, ut annotem quaedam, ut fit, praesertim cum allata mihi sit Eliae Vineti editio : tu si quid ex tuis libris exsculpere poteris variarum lectionum, nobiscum communicabis. De Sanctio quaeso mea causa sublegas in praelectionibus iudicium, si quae forte nostra reprehendet ; lateo enim Apellis more post tabulam : sed videat ne sutor ultra crepidam. Eius grammaticam latinam postremae editionis (1) sexies a Pulmanno petii et impetrare non potui incompactam, caeteris opusculis adiungerem ; tu si ab ipso Sanctio nancisci poteris, feceris pergratum si Pulmanno tradideris. Te in aulam rursus cogitare ex litteris conicio ; tamen si me audis, isthic haereas Bonardo viro optimo : exeat aula qui vult esse pius : scitum enim et aulicos fastus abhorrent (*sic*) a candido ingenio tuo ; quare iterum atque iterum delibera ne inconstantiae te post poeniteat ; habes consilium ab amico tui studiosissimo profectum, quod cave ne aliorum accipias atque a me datum tibi. Christophori Stellae (2) et Salinae plurimam meis verbis salutem et Sanctio et Bonardo et Saiae, cui nuper respondi. Mitte mihi quoque cuiusdam isthic grammatici Lusitani Martini nomine ni fallor disputationem de Antonii Nebrissensis grammatica Salmanticae editam (3) ; authorem convenias

(1) La grammaire latine de Sanctius parut à Salamanque en 1562 et en 1566 Cfr. la préface de ses œuvres complètes.

(2) Jean Christophe Calvète de Estrella, historien et poète de Philippe II (NIC. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*, Matr. T. I, p. 677-678).

(3) François Martínez était professeur de grammaire dans un gymnase

aut Sanctium, quia, ut scis, molior Hispaniae scriptores (1). Deinde cum animi causa lustras bibliothecas, iuves me, ut soles, in colligendis titulis Hispanicorum scriptorum. Agnoscam beneficium et grata posteritas. Vale. Toletum, Calendis Martiis, CIOIOXXCIII (2).

9.

ANDREAS SCHOTUS COQUO SUO S.

(Fol. 27). Redditae mihi tuae a Belga, quem tamen convenire non potui, forte quod iter alio maturaret, alteras Pantino nostro tradidi. Gavisi sumus lectis versibus : video te non infaelix carmen pangere posse, si te ad imitationem lectionemque veterum serio das, cui rei nactus es locum aptum studiis : ne tu forte malevolentia quadam me ab aula te deterrere interpreteris. Causae multae sunt, quas non vacat hic ponere ; aetatem habes ; tantum candide id a me accipias velim ; ne pro certis incerta accipias, et aulicos fumos fugere incipias, a quibus studiosi fere abhorrent : multa illic a studiis avocamenta quibus te natum genio quodam video, et iam in ea es aetate, ut certam aliquam sedem figere oporteat : atqui nusquam tutior ubi citius emerges, quamquam magis indoli conveniat tuae quam librorum mercatura vel ut operis corrigendis praeses (3). Tu videris, et etiam atque etiam delibera ne post poeniteat factum et dicas tibi non praedictum. Vitandae illae Sirenes aulicae Ulyssis exemplo : aures cera obturandae. Sed quo rapior ?

de Salamanque (NIC. ANTONIO, l. c. t. I p. 135 et 444). On a de lui : *Oratio Francisci Martini Lusitani auditoribus publice Salmanticae habita pro Antonio Nebrissensi. Cum licentia. Salmanticae. Ex officina Ser-rani de Vargas. Anno 1588. 8°* (Specimen Bibliothecae Hispano-Majansianae. Hannoverae 1753, p. 136). Est-ce de cet ouvrage qu'il s'agit ici ? Dans ce cas, il faut admettre l'existence d'une édition antérieure à celle de 1588.

(1) Cet ouvrage parut à Francfort en 1618 sous le nom d'*Hispaniae Bibliotheca*, etc. (SOMMERVOGEL, n° 26).

(2) La lettre de Cock à Schott qui suit dans le ms. (fol. 25v) a été publiée dans la *Jornada de Tarazona* comme nous l'avons dit ci-dessus.

(3) Ms. *tutior. Ubi citius etc.*

Vellem et Pulmannus litteras misisset, unaque duo exemplaria Melae incompacta, et Sanctii latinam grammaticam, idque quam celerrime. Si quid praeterea novorum librorum prodeat, aut apud illum sit, fac me certiolem, scribasque frequenter, ioca seria. Salutem a me Sanctio, Stellae, Bonardo, Salinae abbati cui scribam propediem otium nactus, et Saiae iuveni optimo. Discessio iam facta Episcoporum, finito Concilio, Regis adventum praestolamur. Est in quo opera tua mihi necessaria. Emi olim a Bonardo libellum Graeco-latinum, Cassii Iatrosophistae *Naturales quaestiones*, 8.. Reperies inter Graecos. Deest mihi quaternio 4 foliorum cuius prima dictio *feri* pag. 69 usque ad libellum *Catalogus medicamentorum*. Sunt duo vel tria foliola quae cupiam a te exscribi per otium, ne liber sit mutilus, ad meque mitte ; facies mihi rem pergratam. Vale, meque ama : festinante qui has tibi reddet, ei dabis si quid literarum voles, nam huc brevi cogitat. Toleti, die 18 Martii 1583.

10.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO SUO S. P.

(*Fol. 31*). Binas ad te dedi litteras Nicolao nostro, amicissime Henrice, quibus miror cur non responderis, nisi forte id invaliditudine factum tua, quod Deus non sinuerit, vel negligentia. Orabam postremis ut pagellas duas exscriberes in Cassii problematis in 8° inter libros graecos Bonardi nostri, littera k, a dictione *feri* usque ad *Catalogus Medicamentorum* ; facies mihi rem pergratam si descriperis, spacio mediae horae rem confeceris. Carmen tuum de patriae successu faelici legi lubenter ; faxit Deus ut bono publico diuturna pax hinc se emergat.

Pulmannum a me obiurga, quod nihil respondeat, si libros mittere posthac detrectat : impetra si potes, unum atque alterum exemplar Melae nostri incompactum et Grammaticam Sanctii latinam incompactam cum opusculis eius Paradoxa Plantini (1) ; nam

(1) *Paradoxa Francisci Sanctii Brocensis*. — Antv. ex off. Christ. Plantini MDLXXXII. A la suite de cet ouvrage on trouve : *De autoribus interpretandis sive de exercitatione Fr. Sanctii Brocensis*. — Ant. Plant. MDLXXXI. (Cfr. RUELENS, *Ann. Plant.*, p. 228.)

valde his mihi opus est, vel ab authore ipso extorqueas. Est in publica bibliotheca liber manuscriptus Graece in-4°, in quo Cobarubias (1) recordatur vidisse se multa opuscula ut Synesii et orationes philosophicae Themistii, quem non memini me videre. Tu quaeso da operam lustraue si isthic compareat an furto ablatum sit, vel alteri commodato datus, ut fratri Ludovico Leoni Augustiniano (2), nam ipse eius libri causa Salmanticam excurrere cupiam; habet enim, ut affirmat Cobarubias plures orationes [quam] quas Henricus Stephanus (3) excudit. Rescises etiam ex Sanctio ipso qui curam bibliothecae habet; cui salutem plurimam a me. Scripsi etiam Salinae ut tibi viam cum velles patefieret introeundi. Hoc tibi persuadeas velim nihil te mihi gratius facere posse quam ut summa diligentia tua certior fiam librum illum non perisse, cumque alium neminem isthic habeam quem rogare possim, dabis mihi veniam uterisque vicissim mea opera ubi voles. Nicolaus salutem et Pantinus adscribi iussit miraturque nihil abs te litterarum allatum ei post calendas Maias; pecuniam illam numerandam curabo. Tu vale meque ama mutuo. Salutem a Pulmanno cuius litteras exspecto si quid librorum novorum, Lipsius enim scribit Cobarubiae se opera sua mittere (4), et Bonardo et V. C. Stellae et Saiae iuveni optimo, cui nuper respondi. Toleti, 28 Aprilis 1583.

11.

DOCTISSIMO ET EGREGIO VIRO DOMINO ANDREAE SCHOTO
HENR. COQUUS GORCOMIUS S. D. P.

(Fol. 32^v-33^r). Inter respondendum tuis posterioribus, datae sunt secundae ad me litterae; iis autem citius respondissem nisi

(1) Sur les relations de ce savant avec Schott, cfr. BAGUET, p. 23.

(2) Sur Luiz de Leon, théologien célèbre, cfr. N. Anton. l. c. T. II, p. 45-47.

(3) « Henri Estienne avait publié à Paris en 1562, 14 discours de Themistius, dont 6 jusque là inédits. » GRAUX, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, p. 444.

(4) BURMANN, *Syll. epist.* T. I, p. 91, ep. Lipsii Covarrubiae, pr. non. Jul. 1582: « *Postrema opuscula nostra, si tanti sunt, iussimus ad te mitti commentarios ad Tacitum, Electa et Saturnales sermones.* »

Pulmannus. noster id cunctando impedivisset. A Paschate enim quotidie se profecturum putans, hactenus iter distulit, librorum suorum cathalogum sibi a Plantino missorum avide exspectans, ut uno itinere negotia duo absolveret. Cassii Iatrosophistae Naturales Quaestiones hactenus nusquam habere potui, quamquam libros nostros graecos ad unum omnes bis terve revolverim. In Cathalogum Medicamentorum eiusdem authoris incidi ipsumque cum defectu. Corrector librorum nostrorum promisit se daturum operam inter amicos, ut mihi detur mutuo ; quod si fiat, adhibebo diligentiam ut quaternio ille transferatur ad te. Librum graecum, cuius etiam mentionem facis inter bibliothecae publicae libros, data oportunitate investigabo cum D. Nicolao Firensio (1) (qui tibi bene precatur) ; si reperitur, faciam te illico eius certiore. Bibliotheca iam quotidie patet duabus horis. Heri tamen non patebat nobis aditus propter vacationes. Curabo sedulo ut quamprimum id scias. De caeteris quae hic fiunt, Pulmannus te certiore reddet. Saïas nuper Mantuam petiit, patrum suum invisurus, quem etiam ibidem in morbum incidisse post intellexi. Amicorum quoddam album Pulmannus exhibebit in quo ut mihi carmen scribas rogo obtestorque. Ego vicissim in iis quae ad te pertinent omnem, quam possum, adhibebo diligentiam, ne tua spe frustreris. Domino Salinae litteras tuas dedi. Vale. Salmantica, postridie nonas Maii, anno CIOIOXXCIII.

12.

DOCTISSIMO VIRO D. ANDREAE SCHOTO,
HENR. COQUUS GORCOMIUS S. D. P.

Postquam Pulmannus heri a Salmantica discessisset, Mantuam, Complutum et Toletum uno itinere petiturus (cui alias etiam tibi proferendas dedi litteras), datus est mihi mutuo Cassius ex quo duernionem hanc k manu mea scriptam tibi mitto, ne forte in rebus mihi a te commissis videar negligentior : citius enim habere

(1) Dans une lettre de Cock à Pantin (fol. 33^r), N. Firensius est appelé *Brugensis*.

non potui. Hodie cum Nicolao Firensio tui studioso, bibliothecam accessi publicam, in qua nobis occurrit Frater Ludovicus Legionensis eundem quem nos librum quaeritans, nescio cuius instinctu, eumque tandem invenimus inter Graecos in-4° manuscriptum littera satis legibili, quamvis prima fronte aliquid difficultatis prae se ferat. Continebat ille primo epistolas aliquot Synesii. Deinde eiusdem orationes. Post in calce libri erant orationes quaedam Themistii, annotationibus Pintiani (1) illustratae, cum aliis quibusdam quae temporis brevitatem omitto. Est enim dies hic Martis ordinario tabellioni praescriptus ; si in serioribus quid possum, habebis me semper tui paratissimum. Vale. Salmantica, sexto Idus Maii CIOIOXXCIII.

13.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO, VIRO OPTIMO, S. D. P.

(Fol. 34^v. 35^r). Binae tuae mihi redditae, amicissime Coque, quamquam posteriores anteverterunt. De quaternione habeo gratiam. De Themistio, quam polliceris operam, accipio lubens. Hortare igitur meis verbis Firensium iuvenem in Graecis versatum, ut hunc laborem reipublicae causa suscipiat, ut cum exemplari quod nunc ad te mitto excuso ab Henrico Stephano componat, diligenterque varietates lectionum ad oram annotet. Agnoscam beneficium. Si vero aut animus non sit aut otium non suppetat, quaeso diligenter consideretis si quae in manuscripto codice orationes quae in excuso non compareant. Sic enim affirmat doctissimus Cobarubias noster, qui eo libro scripto olim usus est : nisi forte memoria lapsus est. Eas curabis meo aere exscribendas, si quis isthic graeculus vel Sophianus (2). Scripsi magistro Salinae ut eius beneficio et fide liceret domi expeditius eo libro uti ad conferendum. Erit id mihi longe gratissimum, amicissime Coque. Tu modo

(1) Fernan Nuñez de Guzman, né à Valladolid (Pintia) fut l'introducteur et le père des études grecques en Espagne.

(2) Il s'agit probablement du crétois Sophianus Melissenus qui faisait son métier de la copie de manuscrits grecs. Cfr. GRAUX, l. c. passim.

urge hominem et impelle. Carmen scripsi fortasse non iniucundum : sapit enim coquinam, et inter pocula pene, dum cum Pulmanno garrio, suavissimo olim congerrone excidit. Alias limatius dabimus, si quid ipse edes quod tu, ut nunc seculum est, concoquere diu oporteat, ne cum auctore labor intercidat, sed immortalitate consecretur, ne quasi solstitialis herba, cito occidant labores immaturi ut praecocia poma. Haec ego candide ad te, nec tu aliorum accipere debes ; faveo enim ut debeo nomini tuo et patriae. Limam modo ferre poteris, pulcre habent principia (1). De bibliotheca quam in immensum auxisti audiui libenter. Tu vicissim nos horis subcessivis auctorum Hispanicorum nomenclatore iuvabis. Saiae misi per tabellarium publicum picturam quam hic iussu Episcopi depinxerat, ignorans illum Salmantica abesse. Tu mone, quaeso, oeconomum Episcopi, ut ad se recipiat. Inclusa est capsulae oblongae una cum litteris meis. Grammaticam Sanctii latinam compactam hactenus tot precibus extorquere a Pulmanno non potui, quasi res magni momenti sit. Pete ab auctore et mihi impetra, nam ego hic urgeor ut habeam, nec exspectare vult alteram editionem. Vale, meque ama mutuo. Toleti, IX cal. Iunias, nimis festinante Pulmanno nescio quo pignore illuc reditum pollicito.

14.

DOCTISSIMO VIRO ANDREAE SCHOTO DOMINO SUO
HENRICUS COQUUS S. D. P.

(Fol. 36). Iam dudum tuis respondiissem, Schote charissime, si tot tantisque non obruerer negotiorum curis quae animum meum diverse trahunt. Est enim familia haec nostra, ut nosti, laboriosissima pistrina quadam haud inferior, ita quod saepius animam agere videar, crebriores noctes insomnes transigens. Herus noster iam bis terve Methymnam petiit, omne mihi administrandae familiae onus, durissimam et inconsuetam humeris meis Sportam

(1) Dans une lettre des calendes d'octobre 1583, N. Firensius apprécie ainsi les carmina de l'album de Cock : « *Pantinus satis faeliciter, acute Salinas. Satiricum olet Schotus nescio quid.* » Fol. 49^r.

imponens. *Sed passi graviora, dabit Deus his quoque finem.* In Themistio tuo, nihil hactenus actum est, cum nec tempus nec locus otium aliquod suppedient. Firensius ante adventum Pulmanni Salmantica discesserat, nescio quorsum nisi quod Compostellam ipsum adiisse credam ; de eiusdem reditu, incertus sum. Uxamam enim petere familiae eiusdem episcopi adscriptus videbatur. Si quid ego in Themistio possum, dabo in primis operam mihi e bibliotheca detur mutuus teque postmodum quid mihi videatur faciam certiore. Graecus hic nullus est, cuius fidei negotium commendetur. Sophianus Pintiae (1) studet. De carmine gratiam habeo quam maximam, tibi quae aliud quamvis non ita expolitum rescribam. De pictura Saias missa conveni oeconomum Episcopi, sed est hoc genus hominum tam superbum ut vix dignentur inferiorem se alloquio. Dixit tamen se hoc, quicquid est modo veniat, recepturum. Saias ipse Romam petit, uti audio, patruo suo morem gerens. Grammaticam Sanctii iam dixit Pulmannus sese misisse ; ego aliam ab eodem impetravi, quae si tibi usui est, dicito ; si non, ego eam mihi. Argentum hoc nostrum vellem numerari Reinero, cui ego hoc integrum debeo, atque ille iam bis terve mecum egit per litteras ipsi essem solvendo, quod mihi impossibile est, omnem enim in te spem locaveram, neque de acquirenda aliunde pecunia fui sollicitus ; dolet tamen animus in aere esse alieno. Quare te iterum atque iterum rogo hunc animo meo scrupulum demas, faciesque mihi rem longe gratissimam et ad tua promptiorem. Vale. Salmantica, postridie Cal. Julias, 1583.

15.

ORNATISSIMO VIRO DOMINO ANDREAE SCHOTO
HENRICUS COQUUS GORCOMIUS S. D. P.

A Pulmanno nostro accepi tuas ; verebar enim ne posteriores meas accepisses. Conveni illico D. Salinam ipso die divi Jacobi, qui se promisit Themistium e bibliotheca mutuo petiturum, quod si fecerit, furato licet otio, videbo si quid plus habeat quam

(1) « Pintiae, c'est-à-dire Valladolid » (Graux).

tuus, et ea quae a Pintiano margini apposita sunt, fideliter exscribam. Frater Ludovicus Legionensis, de quo Salinas tibi, Pintiam profectus est, propediem rediturus : si quem ille laborem in eo impendit, percunctabor. Hic qui graece scribat novi neminem ; ego tamen quamvis non quod velim, faciam quod possim, atque haec sufficiant. De numerato argento gaudeo ; ego si in aere non essem alieno, nempe Reineri, non adeo sollicitus essem ; debeo enim illi centum argenteos quos Nicolaus ipsi se promisit daturum. Nova hic sunt quod, praeter signa illa a Parmense profligata, Auriacus a civibus Antverpiensibus publice detineatur in domo civica (1), quodque suam illi ademerint militum custodiam ; inceperat enim, uti aiunt, castris rursus erigere fundamenta, quae res non modicam civibus traditionis augebat suspicionem. Herus noster te ex animo salutat, brevi Ulysseam (2) petiturus, absolvimus enim iam Cathechismum fratris Ludovici Granatensis (3) cardinali vestro dicatum (4). Fasciculum hunc librorum compactum Nicolao nostro, soluto tibi prius transferendi pretio dandum procures rogo, meque per ordinarium de iis faciat certiore. Vale meque, quod facis, ama. Salmanticae, quinto calendas Augusti, 1583.

16.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO SUO, S. P.

(Fol. 39^v). Invisit nos nuper Reinerus tuus vel noster potius ; ei Nicolaus 51 Regales numeravit ; ego alteras decem, restant XIX

(1) « Un jour qu'il (Guillaume d'Orange) était parti d'Anvers, on le força à y rentrer, parce que le bruit s'était répandu qu'il voulait se retirer et se fortifier dans la citadelle. » NAMÈCHE, *Hist. de Belg.* in-8°. t. XIX, p. 378.

(2) Lisbonne.

(3) Aucune œuvre de ce grand théologien ne porte le nom de Catéchisme. Mais il est probable que Cock désigne l'*Introduccion al Symbolo de la Fe*, publié à Salamanque en 1582. Schott aussi désigne cet ouvrage sous le nom de *Cathechismus seu Symbolum apostolorum* (Cfr. *Hispaniae Bibliotheca*, p. 239).

(4) Gaspar Quiroga, archevêque de Tolède.

quas paratus sum solvere ubi Nicolao miseris chirographum solutionis, non quasi verear ne tu, vel alius pecuniam repetat, sed ut fidem faciam typographo cui exedendum tradam quanti opera transcribendi mihi constiterit, 130 Regales videlicet. Mitte igitur, quaeso, Hispanice vel Belgice : pergratum facies. De Themistio aveo scire quid egeris ; scio rem tibi cordi esse pro tuo in me amore et rem litterariam. Cum Pulmanno quaeso et Salina rem transigas : forte scribam aliquem fidum noscent. Fratrem tuum e Belgio appulisse inaudiui ; hinc te occupatiorem novi : et Georgius sculptor Bonardum Ulyssiponem cogitare narravit. Hic merces proposuit ad dies aliquot : ait te Hispaniae tabulum auxisse. Macte, mi Coque, quo te vixisse testeris posteris Si isthic venalem reperies librum Itinerarium Gasparis Barrerii Lusitanice scriptum (1), quaeso, studiose conquiras mihi vel o Lusitania, si erit necesse, et mihi imputabis, vel a Pulmanno solvetur eique trades. Narrat enim Peresius de supposititiis autoribus Viterbiensibus agere, Beroso etc. (2) de quibus etiam Goropius Becanus (3). Item trades eidem Pulmanno pro me Horologium Hugonis Helt Hispanice scriptum in-4 cum tabula exesa (4). Facies rem mihi longe gratissimam. Salutem a me magistro Salinae, Sanctio, Stellae, Sayae, et caeteris. Salvebis a Pantino et Nicolao qui languet nedum satis se corroboravit. Toletum, XIII Augusti CIOIOLXXXIII.

(1) Sur Gasp. Barreiros, chanoine d'Evora, cfr. N. ANTON. l. c. t. I, p. 518-520. L'ouvrage dont il s'agit ici porte ce titre : *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho que fez G. Barreiros o anno de MDXXXXVI*, etc. Coimbre 1561.

(2) Annii de Viterbe (1432-1502) avait publié en 1498 à Rome des textes inédits de Bérosee, Manéthon, Caton, etc. Mais la critique n'eut pas de peine à démontrer que ces œuvres étaient apocryphes.

(3) JOH. GORAPIUS BECANUS : *Origines Antverpianae sive Cimmericorum Becceselana novem libros complexa*. — Antv. Plantin, 1569, fol. Schott a inséré le passage de cet ouvrage, relatif à la supercherie d'Annius de Viterbe dans son *Hispaniae Biblioth.* p. 356-385.

(4) Cet auteur est désigné dans l'*Hisp. Bibl.* de Schott sous le nom d'*Heltilius* (p. 353) : « *De Horologiis quaedam scripsit* », y est-il dit. La version espagnole de cette œuvre d'Helt est reproduite au t. III des œuvres de Sanctius ; elle parut une première fois à Salamanque en 1549.

ANDREAE SCHOTO HENRICUS COQUUS S. P. D.

(Fol. 40). Dabit tibi Alphonsus Gundisalvus hasce nostras qui Toletum saepius mercatum accedit. Est is amicus familiae nostrae summus. Hugonis Heltii Horologium a Sanctio translatum tibi mitto una cum tabella incompactum. Itinerarium vero Barrerii Lusitani nondum inveni, idque difficile erit inventu ; ego solum modo unum compactum habeo in bibliotheca mea cum alio eiusdem authoris libello de censuris quibusdam super Ophira regione (1) qui tibi magis usui erit. In eo enim tractat de supposititiis authoribus ; adhibebo tamen diligentiam ut ambo si fieri potest, ad te transferantur. De Themistio incertus adhuc sum quid fiet. D. Salinam plus quam decies conveni, rogavi eum suo nomine e bibliotheca peteret mutuum ; promittit quidem aureos montes, sed nihil mittit. Tabulam meam Hispanice chronographicam iam fere ad finem perduxì ; credo eam curiosioribus fore gratissimam, laboremque meum bene consulturum iri ab omnibus, plerique enim ad edendam eam me sollicitant. Circuli lignei mihi sculpuntur a Belga, in quibus Regum nomina a mundi exordia ad nostram usque aetatem successive describentur iuxta hasce formulas quas tibi cum ista [tabula mitto ?] Fratrem meum, qui iamdudum venit e Belgio ad compositionem litterarum apud nos destino ; laboravit quasi viginti diebus profluvio ventris ; melius tamen iam sese habet. Nova apud nos nulla sunt nisi quod Duinkercha et Neoportus feruntur a nostris expugnata. De insulis Lusitanorum (2) nihil certi, omnia tamen prospere gesta esse rumor est. Vale et me, uti semper, ama. Salmanticae, sexto Cal. Septembris CIOIOXXCIII.

(1) *Censuras sobre quatro libros intitulados en Marcio Portio Catam de Originibus, em Beroso Chaldeo*.... Lisb. 1557. Schott a traduit des passages de cette œuvre pour les insérer dans l'*Hisp. Bibl.*, p. 386-442.

(2) Philippe II, devenu roi de Portugal, avait envoyé une expédition pour soumettre les habitants des îles Açores qui refusaient de reconnaître l'autorité de leur nouveau souverain.

18.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO SUO, S. P. D.

(*Fol. 4T*). Accepi litteras tuas, amicissime Coque et alteras Nicolao nostro tradidi cum fasciculo librorum qui serius redditi, una cum D. Hieronymo, culpa tabellarii ; quae causa cur serius respondeam cum Nicolao qui vix a languore se recreare et confirmare potest. Postremis te orabam ut Nicolao mitteres chirographum solutionis et reliquum illi persolvam libens Reinero Granatam profecto : non quasi de fido tua addubitem, quod absit, sed ut bibliopolis fidem faciam quanti mihi ea opera constiterit in transcribendo Cyrillo, idque vel Belgice vel Hispanice, de summa 130 drachmarum. De Themistio satis mirari nequeo in ea Universitate tam famosa vix scribam reperiri Graecum, ô tempora, ô mores ! vel qui tecum legere posset te auscultante et varietates annotante. Si nullus se offert, sed speras venturum aliquem, saltem, re cum Salina deliberata, hoc mihi beneficium praesta ut per te cognoscam si quae orationes (ut serio affirmat Cobarubias) plures in manuscripto quam in impresso Hen. Stephani, quod tu intra paucas horas ex fine singularum orationum facile depraehendes. Nam quae ad oram Pintianus adscripsit non erit operae pretium exscribere nisi commendationes sint vel coniecturae vel annotationes lectu dignae, non repetita verba textus memoriae causa. Erit hoc mihi longe gratissimum. Scripsi et olim de Itinerario Barrerii Lusitanico mihi quaerendo et Horologium Hugonis Heltii Hispani, Sanctio interprete ubi, ut audio ex magistro Perezio qui legit, multa de fabulosis auctoribus, Beroso, Metasthene et caeteris de quibus et Ioannes Goropius in Beccelanicis (*sic*). Andreae Resendii (1) omnia diligenter etiam a te conquiri velim, quia propius abes a Lusitania. Vale meque ama mutuo.

Toleto, ad Diem III Cal. Sept. CIOIOLXXXIII. Salvebis a Pantino et Guilhelmo.

(1) Schott a publié dans ses *Hispaniae illustratae* de nombreux ouvrages d'Andreae Resendius.

19.

HENRICUS COQUUS ANDREAE SCHOTO S. D. P.

(*Fol. 42^r*). Scripseram nuper cum Alphonso Gundisalvo, mercatore Salmanticensi, cum quo miseram Horologium Hugonis Heltii, a quo dum expectarem responsorias tuas, paucos post dies ipsasmet mihi retulit litteras, excusans se, aegritudinis nescio cuius causa, iter suum non confecisse. Interim inveni Barrerium, cuius tibi Chorographiam una cum Censura super Berosum mitto, quam tibi ideo magis usui fore credo quod in ea de supposititiis autoribus aliquantulum tractet; in Chorographia vero nihil nisi de itinere. Nicolao nostro solves pro iisdem octo argenteos, quos ego hic pro iisdem solvam, quando eos receperis. Chirographum etiam solutionis tibi dabit, quod si nondum exegeris, ab eo pete. Si vero id ipsum perdiderit, aliud mittam tibi que lubens morem geram. In Themistio nescio quid fiet : nondum enim Salinas mihi eum petiit promittit tamen saepius id se facturum, magisque opera quam verba vellem. Tabulam meam chorographicam spero me hoc anno editurum ; quam plures enim eam a me exigunt. Sculpuntur mihi circuli lignei a nostrate quodam Belga in quibus nomina Regum distincte videbuntur. Amplius quod scribam non habeo ; si in senioribus quid possum, tu me impera. Vale. Salmanticae, undecimo cal. Octobris 1583.

(*Fol. 42^v*). Extrait d'une lettre de Cock à Pantin, du jour onzième avant les calendes d'octobre 1583 : « Schotum nostrum intellexi abesse Toletum. hasce ei dum venerit dabis cum libris, soluto tibi transferendi eorundem precio, alteras vero Nicolao, meque quamprimum respondeat eodem nuncio.

20.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO SUO S. D. P.

(*Fol. 43^r et v*). Pergratum mihi officium tuum erga me, bene merendi de me ; Horologium Hugonis et Chorographiam cum Censura vidi lubens ; solvi omnem pecuniam Nicolao a quo chiro-

graphum accepi. De Themistio, scio te non cessaturum donec perficias. Illud interea, dum desiderio teneor, scire aveo an plura sint et orationes integrae in msto, ut serio affirmat doctissimus Cobarubias. Dum patet bibliotheca, facile inspicias, si tantum abs re tua otii tibi, vel studiorum causa et publici commodi gratia. Scripsi iterum D. Salinae, forte an extorqueam et persuadebo. Haec ego ad te dum talaria induo et ad iter Caesaraugustanum me accingo, vocatus eo honorifico stipendio ab Academia recens excitata (1), et id quidem bona venia Cardinalis. Illinc ad te scribam copiosius si, ut spero, res ex animi sententia cadet. Tu me amare perge; ego in te amando cedam nemini. Cum haec scripsissem, memini audire ex quodam Societatis Jesu eundem Barrerium scripsisse nescio quid de sacrarum litterarum lectione et id quoque Lusitanice, ni fallor (2); tu fac intelligam, nam propius abes ab Olysipone, et Bonardus forte viderit. Ei a me salutem plurimam et fratri tuo quem isthic esse inaudivi. Vale. Raptim dum ad iter festino, 3 Octobris CIOIOLXXXIII.

(Fol. 44^r). Extrait d'une lettre de Cock à N. Firensius, datée des calendes de novembre 1583 : « Satyrius noster Schotus Caesaraugustam relicto Cardinale petiit ubi cathedram nescio cuius facultatis obtinuit. Videtur quovis vento inconstantior. Pantinus noster Toleti in eius locum multorum applausu est subrogatus. »

21.

ANDREAE SCHOTO DOMINO SUO HENRICUS COQUUS S. D. P.

(Fol. 44^v). Expectante ordinario Caesaraugustano, hasce scribo, vix enim duae praeterierunt horae quod Pulmannus mihi tuas

(1) BAGUET, p. 24 : « Pantin était à cette époque bibliothécaire de Garcia Loyasa. Il succéda ensuite dans la chaire de Tolède à Schott qui, en 1584 (sic) fut appelé à l'université naissante de Saragosse, que l'évêque Pierre Cerbina (Corvina) avait rétablie et où il enseigna la rhétorique, le grec ou l'histoire. »

(2) Peut-être s'agit-il du Commentaire sur la région de l'Ophyre. Dans tous les cas, Schott ne connaît pas de cet auteur d'autre ouvrage de ce genre dans l'*Hisp. Bibliotheca*.

Toleto scriptas 3^a Octobris dedit, quas quidem mirabar tam sero mihi redditas ; eamque ob causam brevibus respondeo, modum saltem indicans quo pacto ad nos scribas. De inito officio gaudeo quod ut faelix faustumque tibi sit Deum precor. De Themistio hoc indico quod frater Ludovicus Legionensis ipsum e bibliotheca accepit rogatu, credo, domini Cobarubiae, scribamque quaesivit qui suis sumptibus exscriberet nescio quas orationes. Ego ipsum petii, sed noluit mihi ipsum dare mutuo. Venit hic Amsterdamus quidam mediocriter graecus ; vellem ei onus hoc imponeret, ut tandem tuae voluntati satisfiat. Ego enim inter tantas negotiorum, turbas, quae hic quotidie occurrunt, vix respisco ; solus enim quasi omnem familiam cum D. Cornelio guberno, qui cum tam Bonardus sit ut ipsam videatur superare bonitatem, nihil quasi facit quod in rem sit suam. De Barreiro sciam si amplius quid scripserit ; ego enim nihil hactenus vidi quam ea quae misi opuscula. Si quid rescribendum occurrit, cum eodem ordinario hoc fiat : est enim amicus et singulis quadraginta diebus apud nos est. Inter bibliopolas est Ioannes de la Cuesta (1) qui nobiscum agit et alii fere omnes ; cuilibet eorum litteras dare poteris. Vale. Salmantica, ipsis calend. Octob. 1583.

Dum haec scripseram Pulmannus venit, dicens se non satis intelligere ea quae scribis, libros tibi a Plantino datos ipse in suam fidem accipit tuo nomine vendendos. Habet enim quam plurimos eiusdem sortis, speratque viginti aureos quos Illustrissimus pro Biblia numerari iussit Plantino sese accepturos. Blasius enim de Robles, bibliopola Mantuanus (2) indicavit ei hoc Cardinalem praestitisse ; ipse sequenti vice ad te latius scribet.

(Fol. 47^r). Extrait d'une lettre de Pantin à Cock, VI id. Decembris 1583 : « Demosthenis Olynthiacas cum Schottus hic praelegerit nolim mittas. »

(1) L'imprimeur Juan de la Cuesta, établi d'abord à Baesa (Andalousie) vint se fixer à Madrid où il eut l'honneur de publier en 1605 la première partie de l'immortelle histoire de Don Quichotte. (DESCHAMPS, *Dict. de Géographie*, col. 785).

(2) Cité encore par BRUNET, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 307.

22.

ANDREAS SCHOTTUS HENRICO COQUO S. P. D.

(*Fol. 48^v*). De officio quod praestas in Themistio amo te, amicissime Coque : iussi Pulmannum operam ponere et amicos sollicitare. Sane magna mihi solatio esset, si vel plures istic orationes esse quam in edito meo intelligerem, nec dubito quin ubi Frater Ludovicus exscribendas curavit, libenter sit daturus commodato, cum nihil ipsi decedat, ut qui lumen de lumine accendit, facit : Nihilominus ut ipsi luceat cum illi accenderit (1) ; scripsi ea de causa Francisco Salinae. Tu, quaeso, enitere omni studio ut omnibus modis me tibi demereri pergas. Do Barrero, si quid aliud editum, pergratum feceris si mihi emeris, et quoniam cum Lusitanis vobis commercium est, fac resciscas quae isthic edita lectu non indigna, quique nominari a te debeant in Elogiis scriptorum ; quam in rem, tu per otium cathalogum conficies librorum editorum, ut quantum memini promisisti et facile tibi libros tractanti bibliothecae numerosae vel etiam tuae, quam vehementer auctam audio et gaudeo. Apud nos bene est, magnus hic in nascenti Academia concursus, magnus applausus, stipendium non contemnendum ducentorum aureorum, quod augebitur postea. Sed latinorum graecorumque librorum summa inopia, ut fit, iacentibus hactenus studiis ; si quid istic novorum librorum vel de patria, quaeso, tu ad me et quidem copiosius verbosiusque, dum noctu otium tibi. Solus enim, tanquam in deserto, a studiis consolationem peto, meque in hoc spontaneo exsilio, ut dicere soleo, spe sustento. Deum oro patriam instauret fidemque maiorum, mala a finibus nostris peccatis debita aversetur. Tu me amare perge, Henrice, vel redamare potius ; si quid mea opera indigebis, vicissim imperabis. Docendi labor duplicatus, hic λαχωνίζεσθαι cogor. Si Amsterdamus ille operam mercede conferet, mihi imputabis et quanti minimo, ita ut accurate exscribantur, et vide ne, ut saepe Graeculi solent, falso titulo nobis imponant, et nobis oleum et opera perdatur. Vale. Caesaraugusta, ad Diem III non. Decembris, 1583.

(1) ENNIUS, *trag.* 367.

HENRICUS COQUUS ANDREAE SCHOTO, VIRO OPTIMO, S. D. P.

(*Fol.* 49^r). Cogor succintius esse quam vellem, doctissime Schote. Bonardus enim noster Ulysseam profectus omnem familiae nostrae gubernandae curam humeris meis imposuit. Credo tamen ipsum ante calendas Februarias adfuturum. Pantinus noster cathedram, uti ex eius intelligo, Toleti successoriam obtinuit; petiit enim sibi a me aliquot transmittier Graecae linguae libellos. Exspecto ex Lusitania Resendii omnia; rogavi enim D. Cornelium, ut quicquid eius exstaret, mihi compararet. Historicorum volumina ad ducenta et ultra in unum congessi atque alia quam plurima humaniora, ita quod bibliothecam meam pro tenui mea facultate ad sexcenta fere auxerim; nihil enim aequè mihi magis curae est, quam eam habere ornatissimam. Conveni Calend. Ianuarii D. Salinam, tibi què ex animo bene precatur, scripturum se promittens operam què, uti solet, spopondens, sed non videt miser quid facturo in simili negotio opus sit. Mihi certe deest tempus ad perficiendum quod petis; hoc enim adfirmare ingenue possim, me ad respondendum amicorum litteris vix posse sufficere, ita mercatoriis hisce obruor negotiis. Amsterdamus mihi multa scripsit, voluit enim D. Cornelius ipsi faverem. Magister Cespèdes (1) qui hic publice profitebatur, a secretario regio Mathaeo Vasquez (2) evocatus curiam petiit, vicem eius, uti fertur, subiturus. Amplius quod scribam non habeo, nisi faustum ac faelix tibi precari huius anni initium. Si quid possum, novisti iam me tibi devinctissimum. Vale. Salmantica, 3. Non. Ianuarii 1584.

(1) Peut-être s'agit-il de Balthasar Cespèdes, gendre de Sanchez de las Brozas, et professeur de rhétorique à Salamanque. (N. ANTON. *Bibl. Hisp.* t. I, p. 181).

(2) Mateo Vasquez de Lecca qui succéda à l'illustre Ant. Perez comme secrétaire de Philippe II. — Cfr. CABRERA, *Hist. de Felipe II*, t. II, p. 383 et passim.

24.

ANDREAS SCHOTUS HENRICO COQUO SUO S. D. P.

(Fol. 58^v). Diu factum est, mi Coque, cum ego nihil abs te litterarum acceperim, occupationibus tuis libenter imputo, non quasi in nos amando cessare videaris. Firensius noster operam obtulit in Themistio, quem te per Musas veteremque necessitudinem oro quam potes adiuva, ut cito conferre et exscribere queat. Facies rem mihi longe gratissimam. De Antiquitatibus tuis (1) fac me certiore : magnum, ut conjicio, opus erit. Si quid de Resendio, Barrerio caeterisque Lusitanis illustribus habes, fac intelligam ; urgeo enim illud opus *De Hispanicis scriptoribus*, in quo me iuva. Molimur et hic Antonini Itinerarium cum 4 manuscriptis comparatum a Hieronymo Surita, viro sane doctissimo, et scholiis explicatum. (2) Mittam ad te, absoluto opere, quoniam ad Annales tuos pertinere existimo. Molior et Observationem libros (3), et ad Antonium Augustinum (4) proficisci, cui debentur, cogito. Tu si quid istic novorum librorum prodit, quod mihi usui futurum putas in hoc genere, fac cognoscam. Vale meque ama mutuo. Caesaraugustae, prid. cal. Junias, CIOIOLXXXIII.

Pantinus noster cum hero migravit Madritum ; is ab Eleemosynis est Regi et, ut auguror, mitram brevi gestabit. O beatum Pantinum cui gratulor ex animo et apud te bene esse gaudeo, et proprium esse opto. Salutem a me Bonardo et M. Salinae. Hunc urge ut exemplar scriptum impetret ne Firensium cessare necesse sit, cui quid officii praestabis, agnoscam tamquam in me collatum. Salvebit et Franciscus Sanctius, Christophorus Stella et caeteri. De patria si quid habes, communica ; nescio qua voce spes pacis efful-

(1) On trouvera dans la *Jornada de Tarazona*, p. XIII, la nomenclature des ouvrages de Cock. On ne saurait préciser ici duquel de ces travaux il s'agit.

(2) L'édition ne parut qu'en 1600 (Cfr. SOMMERVOGEL, n° 18), mais elle était déjà préparée dès 1585 ; la dédicace à Atr. Ortelius porte la date du 15 mars de cette année.

(3) Ces *Observationum humanarum libri V* bien que préparés depuis longtemps, ne parurent qu'en 1615. Cfr. la dédicace de cet ouvrage.

(4) Sur les relations de Schott avec Antoine Augustin, archevêque de Tolède, voir BAGUET, p. 24 et 25.

get. Bene eveniat sitque perpetua. Hic solus sum et minus accipio quia migravi longius ab aula Philippi. Initiari sacris cœpi, quod bene vertat. Septembri fortasse sacerdos fiam. Tu mei in tuis precibus memento. Iterum vale.

25.

DOCTISSIMO VIRO ANDREAE SCHOTO, S. D. P.

(Fol. 60^v et 61^r). Credebam te mihi iratum, eo quod hoc anno nihil a te litterarum receperim. Ad Firensium dedit mihi tuas Pulmannus, cui ego iam dudum scripsi, atque etiam hoc in itinere scribo. Nondum ille Salmanticae apud nos est, neque eum adhuc exspectamus; videtur enim mutavisse sententiam, atque in patriam cogitare, uti ex suis intelligo; ego ne hoc cogitet persuadeo; ipsi sibi viderit. Praeterito Paschate, cal. Aprilis, Mantuae Carpetanae cum amicis animum exhilaravi, ubi Pantinum nostrum conveni, qui etiam cœpit initiari sacris, atque exspectativam in Belgio, credo, obtinuit, in rollo regio cum cœteris sacelli ipsius ministris adscriptus; omnia ei ex voto succedunt. Solus ego sinistram iacio aleam, modumque non invenio quo me ex hoc pistrino eximam. Vix enim superest hora in qua liceat vel librum inspicere; ita omnia praeter spem accidisse visa sunt. Sola bibliotheca mea mihi solatio est; nihil enim librorum novorum ad nos defertur quorum ego non exemplar in eadem repono; postea litteris operam daturus, modo fortuna faveat. Scripsit iam Scaliger de Emendatione temporum in folio (1), Heuterus Delphius de Burgundia (2). Venit Amphitheatrum Lipsii in 4^o (3). Itinerarium per Belgium Ortelii 8^o (4), et alia nonnulla quae tu a Pulmanno, credo, accipies. Aveo videre Itinerarium Antonini emendatum; habeo hic duo exemplaria incorrec-

(1) *Jos. Scaligeri opus novum de emendatione temporum*.... Lutetiae Seb. Nivellius, 1583, f^o.

(2) *Rerum Burgundicarum libri VI*.... auct. Ponto Heutero Delphio. — Antv. ex off. Christ. Plantini. MDLXXXIV (RUELENS, *Ann. Plantin.*, p. 270).

(3) *Iusti Lipsii de Amphitheatro liber*... Antv. ex off. Chr. Plantini 1584. (Ibid. p. 268).

(4) *Itinerarium per nonnullas Galliae Belgicae partes Abrahami Ortelii et Joannis Viviani*.... Antv. ex off. Christ. Plantini CIOIOLXXXIV (Ibid. p. 269).

tissima. Chronicon etiam Çuritae latinum (1), quod tu ad Ortelium, si inveniri potest, fac certiore ; ego a bibliopolis vestris hoc mihi transferendum curabo. Salinas tibi hasce et a Stella ex me salvebis, qui iam historiam Indicam absolvit (2). Sophianus apud nos fuit vocatus a D. Salina ut Themistium conferret quo tempore magister Ludovicus Legionensis a Salmantica aberat, sic quod, infecto negotio, curiam rursus repetierit. E patria, post Hipram superatam, nihil habemus. E familia Praesidis nostri Funchii (3), mortem Alansonii (*sic. in cod.*) (4) indicavere Warnerus (?). Georgium (5) exspectamus ineunte autumno, qui certiora ad nos referet. Vale, mi Schote, et me in tuis utere. Salvebit a me et a Domino Cornelio D. Alegrius. Salmantica, ad diem post. Idus Julii. [1584].

26.

ANDREAS SCHOTUS H. COQUO S. P. D.

(*Fol. 65*). Ego vero tibi ut succenseam ? amicissime Coque ? cui nihil nidore culinae gratius et de quo bene mereri semper studes. Doleo de Themistio rem aliter cecidisse ; statim enim a Sophiani discessu rediit magister Ludovicus Legionensis. Non despondeo tamen, si tu, ut cepisti, adniteris, fore ut, quod maxime opto, integriorem eum librum habeam et omnis posteritas, quod te etiam atque etiam rogo obtestorque. De Firensio nihil audio ; ego amanuensi careo quo maxime nunc mihi [opus (6)] est : migravi enim in familiam Antonii Augustini Tarraconensis arch[iepiscopi],

(1) Voir dans la lettre suivante les renseignements fournis par A. Schott.

(2) Elle ne fut pas publiée. NIC. ANTONIO, (*Bibl. Hisp.* t. I, p. 66) fait allusion à cet ouvrage : « *Spem fecerat enarrandi ex munere res Indicas.* »

(3) Sur Jean Fonck, garde des sceaux pour les affaires des Pays-Bas à Madrid, cfr. *Bulletins de la commission royale d'histoire*, 3^e série, t. II (1861), p. 14-19.

(4) François de Valois, duc d'Alençon, né en 1556, mort le 10 juin 1584 fut un allié de Guillaume d'Orange. Cfr. *Biographie nationale*, t. I, col. 209-212.

(5) Georgius ab Austria, comme on l'appelle dans d'autres lettres du ms. — C'est peut être le même que celui que cite Valère André dans les *Fasti Academici*, Lovanii 1650, p. 59-60.

(6) Correction de M. Omont.

viri doctissimi, qui libris doctrinaque abundat ut sitim explere facile queam, si esset qui opem ferret in nostris excubendi[s libris], sed Deus providebit. Firensium non venturum facile auguror, ded[ita] iam ut audio urbe Gandavensi (1), quod bene vertat. Utinam idem de Antverpia mea faelix nuntius adferretur (2), ut tandem aliquando ab hoc spontaneo exsilio religionis ergo [mig]rare liceat et in patriam repedare, forte tamen prius adita I[tal]ia, si secunda aura afflabit. Hic tamen desidebo annum unum al[terum] ut fruar hoc publico antiquitatis bono. Plena urbs inscriptionibus quas non satis oculata fide Ambrosius Morales repraesentavit (3). Sed quoniam in hunc sermonem incidimus et tu his mirifice delectaris, scias volo priores tomos Historiarum Hieronymi Suritae (4) propediem excudendos auctiores, ut vidi ; iam enim deficere coeperunt Annales latinae (5), petas licet ab Ivarra bibliopola. Itinerarium Taraconae excudetur cum nostro additamento. Mittam ad te quia faveo tuo in antiquitate scrutando studio. Duo sunt in quibus gratificare mihi queas : primo fac intelligam per te Alciatusne ediderit in Plautinas fabulas vocum priscarum indicem ordine alphabetico. Videor vidisse in bibliotheca Francisci Sanctii Rhetoris, in-8° Basileae cum Plauto (6), sed nescio an excerpta erant ex libris *Ἰαροθενῶν* disputationum et paradoxorum, an hic liber Plautinarum vocum index alphabeticus quem mihi in membranis dedit Antonius Augustinus. Scire aveo ne laborem in re iam edita. Secundo scis me illustres Hispaniae moliri, quod urget idem Augustinus, qui et ipse viva quaedam bibliotheca est, ut de Dionysio Longino ille ait apud Eunapium (7). Scio et L. Marinaeum

(1) Le 17 septembre 1584.

(2) La capitulation d'Anvers, assiégée par le prince de Parme depuis le mois de juillet 1584, n'eut lieu que le 17 août.

(3) Cfr. sur Ambrosius de Morales. NIC. ANTONIO, l. c. t. I, p. 66 et 67. Antonio y prend Schott à parti pour avoir, dans son *Hispaniae Bibliotheca*, accusé cet historien d'inexactitudes dans la copie des inscriptions.

(4) GERON. QURITA : *Anales de la corona de Aragon*. Les deux premiers tomes ont été réimprimés en 1585. (BRUNET.)

(5) *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum*. — Caesaraugustae 1578, fol.

(6) L'édition de Plaute de Bâle 1568 contient, en effet, le *Lexicon Plautinum* d'Alciat.

(7) Vie de Porphyre : « *Longinus, spirans quaedam bibliotheca ac vivum museum* ». Trad. d'H. Junius.

in calce Historiarum viros polliceri illustres ; audio editos (1), omissos tamen in farragine annalium Hispaniae quam nuper Francofurtenses tribus tomis ediderunt folio (2). Fac me certiore quae editio ad calcem eos illustres viros domi militiaeque habeat, et si seorsim quaterniones illi (nam habeo Historias) haberi possint ; tu quaeso et illud beneficium caeteris adde. Scaligeri opus audio Romae prohibitum de anni correctione. Burgundica illa Delphii nondum vidi, (Delphis autem fundi nostri calamitatem esse audio. Ut olim Delphis Pythius orbis umbilicus, inquit poeta Ithyphallus in lusibus illis in custodem hortorum, sic nobis hinc melioris aurae spes affulget (3)). Rogemus supplices Deum. Ego pridie cal. Octobris, ipso divi Hieronymi festo, sacris initiatus, me Deo optimo maximo obtuli, quod faelix faustumque sit. Tu mei identidem in precibus tuis memento. Salutem plurimam meis verbis Cornelio Bonardo, viro optimo, et Salinae, cuius, ut spero, opera in Themistio uteris. Erit id mihi longe gratissimum, si serio effectum dabis. Tarraconae (*sic*), VII Idus Octobris MDLXXXIII.

Litteras tuas et Pulmanno mittat Gabrieli Alegrio (*sic*) ; ille porro ad me Tarraconem ; nec est opus pretium litterarum inscribere.

27.

DOMINO ANDREAE SCHOTO HENRICUS COQUUS, S. D. P.

(Fol. 66^v). Mantuae Carpetanorum posteriores tuae mihi datae sunt, doctissime Schote, quibus diu debuisses respondere, sed loci immutatio hactenus vix passa est amicorum voluntatibus satisfacere. Ignosces igitur si parum in tempore hae ad te deferentur.

(1) Les biographies dont il est question ici, forment les chap. 22 à 25 de l'édition d'Alcala (1530) de cet ouvrage de Marinaeus Siculus : *De rebus Hispaniae memorabilibus*. Schott, qui a publié cet ouvrage dans les *Hispaniae illustratae*, a omis ces chapitres. — Cfr. N. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*, t. II, p. 370.

(2) *Rerum Hispanicarum scriptores... in duos tomos digesti*. Francofurti, 1579-1580. — On y ajouta en 1581 un troisième volume Cfr. POTHAST, *Bibl. Medii Aevi*, p. XXVIII.

(3) Peut-être est-ce une allusion au meurtre de Guillaume d'Orange qui eut lieu à Delft, le 10 juillet 1584.

Ego Curiam repetii, custodiae equestris nostratium annumerandus ; visum enim fuit Caesaraugustam et alia eius regni oppida Regis sumptu perlustrare, quod ineunte anno facturum regem credimus (1). Senatoribus enim iam perscripta est dies qua comitia Monsomi celebrabuntur. De Firensio scies quod e Flaviobriga (2) ad me scripsit, se medicorum consilio locum mutavisse, laborabat enim nescio quo dolore, utque ipsum excusatum haberem apud Curielem ne inconstantiae argueretur ; credit tamen ineunte vere se reversurum, utque ipsi de conditione prospicerem rogat. De Antverpia nihil novi habemus, nisi quod Parmensis ipsum interceperit fluvium multis trabibus et cathenis inter se connexis, civesque inter se discordes, sic quod quindecim illorum qui videbantur de pace agere capti et magno aere mulctati sint. Itinerarium Antonini videre aveo ; penes me sunt duo exemplaria vetustissima, sed tam incorrecta quod parum vel nihil mihi conferant. De indice Alciati in Plautinas fabulas nihil me memini vidisse. Scripsi ad D. Bodeghem Salmanticae, rogavique ut e Sanctio hoc resciscat. De Marineo Siculo nihil hactenus ad Pulmannum delatum est, nec credo hoc Francofurtenses praestitisse ; adhibebo tamen diligentiam ut ex ipso hoc sciam. Scaliger De Emendatione temporum in bibliotheca mea est, neque in catalogo nostro novo nuper edito prohibitus non est. Doctor Nuñez nescio quid intentabat contra illum, cui ego exemplar meum mutuum dederam. D. Salinas hic apud nos est tibi que bene precatur ; exspectat nescio de quo lite sententiam. Vale mi Schote, et rescribe si cum eodem D. Montañano velis saepius ad te dari litteras. Mantuae Carpetanorum, 14 cal. Januarii 1585 (3).

(1) Le récit de ce voyage fait le sujet de cet ouvrage de Cock : *Relacion del viaje hecho por Felipe II en 1585 à Zaragoza, Barcelona y Valencia*, etc. publié à Madrid en 1876.

(2) Bilbao.

(3) 1584 dans le ms.

NOTE
SUR LE
MANUSCRIT SANSKRIT-OUÏGOUR
en brahmī
de la MISSION GRÜNWEDEL
PAR
A.-M. BOYER

Mon attention s'est trouvée dernièrement attirée par occasion sur le fac-similé des lignes 25-38 de ce manuscrit, édité par M. Stönnner (*Sitzungsberichte der K. P. Akademie der Wissenschaften*, 1904). M. Stönnner qui a reconstitué le manuscrit, a démontré (*ibid.*) qu'il renfermait un texte sanskrit glosé en ouïgour. Le turc n'étant pas de ma compétence, je n'ai pu m'aider du secours des gloses pour l'établissement du texte sanskrit. Mais celui-ci n'offre guère de difficultés de lecture, en dehors de celles inhérentes à son état fragmentaire. Je donne d'abord la transcription de ce texte tel que l'offre le manuscrit : le point représente le point ou trait court qui y sépare les mots sanskrits des mots ouïgours. Les lettres entre parenthèses répondent aux caractères détériorés ; les traits, aux déchirures, ce qui ne veut pas dire qu'elles atteignent dans tous les cas le texte sanskrit.

Le visarga n'est pas noté dans notre texte. Comme particularité de vocabulaire, on remarquera la sourde labiale de *kaḍeparāṇi*.

Je dois rappeler que les termes suivants avaient été déjà donnés par M. Stönnner : l. 25, *aṃte*, *bhūja* (c'est bien le terme correct, mais le texte porte en réalité *bhāja*) ; l. 26, *sāmyaṃ* ; l. 27, *rūpa* ; l. 28, *jagatparivarjanīya* ; l. 30, *jagati*, *kasya*, *karmaṇe* (où je lis *karmaṇā*¹) ; l. 31, *śubhe-na*, *kāyaṃ* ; l. 37, *yuktaṃ*.

- 25 *aṃte* . *paviddha* . *bhūja* . (h)ā —
 26 *śirodharāṇi* . *sāmyaṃ* . *prayānty uparatāni kaḍe-*
 parāṇi . —
 27 *vipro ghr̥ṇī ca hī* . *kula* . *śruta* . *rūpa* . *dr̥pta*.
 28 *ścāṇḍāla eva ca* . *jagatparivarjanīya* . *kālakramaṇa* .
 29 *sahitau* . *śayitau* . *ci(tā)yā*² . *mevaṃvidhe*.
 30 *jagati* . *kasya* . *bhave* — . *darpa* . 6 *kiṃ* . *karmaṇa*.
 31 *daśavidhena* . (śu)bh(ena) . *labdhva*³ . *kāyaṃ* . *na*.
 32 *kārayasi* . *kāmasukhe* . *prasakta* . *anviṣyatām* .
 (pha)la —
 33 *mita*⁴ . *dasārā* . *dvistirṇavetana* . *bhṛtā* . —
 34 *kadivā* . *rtha(m)* . 7 *yasmāda*⁵ . *medhyanarakapra-*
 timam . *śar(ī)* —

(1) Du reste la finale *yusyā* de la glose turque relative à ce mot se retrouve ici dans toutes les gloses des autres termes sanskrits à l'instrumental, savoir : *kālakramaṇa*, *daśavidhena*, *śubhena*, *aśucinānārasena* ; aussi dans celle de *vapuṣāpi* (pour ce dernier cas, le signe de l'a long de *yusyā* a en partie disparu).

(2) Peut-être *citāyāṃ* : j'ignore si le point qui se trouve au-dessus de l'ā est intentionnel ou fait tache. Si l'anuvāra est réellement marqué, l'm de *meva*^o est une méprise.

(3) Le signe de séparation manque entre *labdhva* (correctement *labdhvā*) et sa glose.

(4) Ou *na* ; mais cette dernière lecture bien moins probable au point de vue du vocabulaire sanskrit.

(5) La glose relative à *rtham* (*artham*) n'est pas séparée de 7 *yasmāda* (*yasmād a*^o).

- 35 garbhe . śucau . aśucinānārasena . puṣṭaṃ . —
 36 me(dhya)jalaj¹ — . ravindaṃ . tyakta —
 37 — vapuṣāpi . yuktaṃ . 8 saṃrakṣito -i —
 38 sunava . paripālito pi . snātāṃ . barā . bharaṇa-
 bhūṣaṇa . —

Comme on le voit, la méthode de glose n'est pas uniforme. Tantôt elle sépare les mots sanskrits, tantôt elle en laisse plusieurs groupés ensemble. De même relativement aux composés : tantôt les termes sont disjoints, tantôt ils demeurent réunis.

Le virāma n'est pas employé pour les mots sanskrits. Dans la séparation des mots, un akṣara comprenant la consonne finale d'un mot et la consonne initiale du mot suivant est dès lors, comme de juste, attribué à ce dernier : *dr̥pta* . *ścaṇḍāla eva* (l. 27-28) ; *dasārā* . *dvistirṇa°* (l. 33). Un akṣara formé de la consonne finale d'un mot et de la voyelle initiale du suivant est attribué soit au premier : *yasmāda* . *medhya°* (l. 34) ; soit au second : *°mīta* . *dasārā* (l. 33) ; *citāyā* . *mevaṃvidhe* (l. 29). Par ailleurs, au sujet de ce dernier exemple, le lecteur se souviendra de ce qui a été dit p. 104, n. 2. Dans la séparation de deux mots dont le premier finit et le second commence par une voyelle ou diphtongue, on notera les faits suivants : *ivārtham* est séparé *ivā* . *rtham* (l. 34) ; *śucāv aśuci°* est correctement séparé *śucau* . *aśuci°* (l. 35). Mais le manuscrit a le tort de ne pas rétablir dans les séparations l'*a* initial tombé en vertu du saṃdhi : *aṃte* . *pavidḍha* (l. 25) ; *garbhe* . *śucau* (l. 35).

Il semble que le mot *caṇḍāla* ait donné lieu à une

(1) Probablement *jā* ; je dirais sûrement si le fac-similé permettait de décider que le trait remontant que l'on aperçoit au-dessus du caractère n'est pas un pur accident.

singulière méprise, si je lis bien, comme je le crois, le premier caractère quelque peu endommagé de la glose correspondante. Le texte sanskrit portait : *ḍṛptaś caṇḍāla eva*. Le traducteur a séparé, comme nous l'avons vu : *ḍṛpta . ścaṇḍāla eva*. Et le terme *caṇḍāla* étant spécial aux Hindous, il l'a reproduit dans la glose ouïgoure, mais sous cette forme, ainsi qu'il semble : *ścaṇḍal°*, donc comme si le texte sanskrit était : *ḍṛptaḥ ścaṇḍāla eva*.

Il y a quelques incorrections dans la notation des syllabes. Longues pour brèves : dans *bhūja* (l. 25) déjà noté ; *hi* (l. 27). Brèves pour longues : dans *labdhva* (l. 31) ; *vistira°* (l. 33) ; et dans *°mitad* (l. 33), *°kad* (l. 34) que le contexte, quoique incomplet, semble indiquer comme ablatifs. Je ferai remarquer d'ailleurs, naturellement avec toutes réserves, que des deux gloses ouïgoures relatives aux deux termes sanskrits fragmentaires *°mitad* et *°kad*, la première se termine par *tim*, comme celle relative à *asārād* ; la seconde, qui se rapporte à l'ensemble *°kadiva*, contient également *tim*, à la fin sans doute de l'équivalent ouïgour de *°kad*.

On s'aperçoit immédiatement à l'inspection du texte qu'il est métrique : le mètre est la *vasantatilakā*. Nous avons ici les deux derniers pādas du vers 5, les vers 6, 7 et 8, et le commencement du suivant. Après les corrections orthographiques indiquées ci-dessus, ces vers sont réguliers, sauf la seconde syllabe de *nānā* (l. 35), où l'on attend une brève. Je donne maintenant le texte rétabli : les italiques indiquent les voyelles corrigées ; les crochets, les suppléments.

amte [']paviddhābhuja(h)ā[ta]śīrodharāṇi
sāmyam prayānty uparatāni kaḍeparāṇi [|| 5 ||]

vipro ghr̥ṇi ca hī kulaśrutarūpadṛptaś
 caṇḍāla eva ca jagatparivarjanīya[h] |
 kālākrameṇa sahītau śayītau ci(tā)yām
 evaṃvidhe jagati kasya bhavē[ta] darpa[h] || 6 ||

kiṃ karmaṇā daśavidhena (śu)bh(ena) labdhvā
 kāyaṃ na kārayasi kāmasukhe prasakta[h] |
 anviṣyatām (pha)la [m] ~ ~ mitād asārād
 vistīrṇavetanabhṛtā[d] [bhṛta]kād ivārtha(m) ¹ || 7 ||

yasmād amedhyanarakapratimaṃ śar(ī)[raṃ]
 garbhe [']śucāv asucinānārasena puṣṭam |
 ~ ~ ~ me(dhya)jalaj- ~ ~ ~ ravindam ²
 tyakta ~ ~ ~ ~ ~ vapuṣāpi yuktaṃ || 8 ||

saṃrakṣito [']pi sunava[h] paripālito [']pi
 snātāmbarābharaṇabhūṣaṇa - ~ ~ ~ | ³

Le mépris témoigné dans ce passage au corps humain, semblable à un enfer impur ; qu'ont nourri dans un sein impur des suc impurs ; et comparé, semble-t-il, à un lotus né d'une eau impure ; mépris qu'on lui doit en dépit même de sa beauté (v. 8) : tandis qu'il est rappelé au vers 5 que finalement, les bras abandonnés et le cou sans résistance, les corps, devenus inertes, en arrivent à être pareils ;

(1) Naturellement *artham* est au nominatif, et, à vrai dire, on n'attend guère ici le vieux genre neutre d'*artha*. L'anuvāsa semble pourtant indiqué, divisé par une fente. Si de fait son apparition sur le fac-similé ne résulte que d'une trace accidentelle, nous avons alors ici, comme d'habitude, *artha[h]*.

(2) C'est-à-dire *amedhya*° ; *aravindam*. On peut songer à compléter ainsi : *tasmād amedhyajalajātam ivāravindam*.

(3) M. Stöcker a lu *kāyo* à la ligne suivante, et nous avons sans doute dans ce terme le sujet de la phrase.

l'idée de l'association au bûcher funéraire du brahmane irascible, illustre de race et orgueilleux de sa beauté, et du caṇḍāla que le monde doit éviter (v. 6) ;

la mention des dix bonnes œuvres ; l'avertissement d'y appliquer l'activité de ce corps que l'on a obtenu, au lieu de s'attacher aux joies de l'amour ; de requérir du corps (comme il semble) sans valeur un profit (salutaire) comme on requiert son avantage d'un serviteur payé d'un large salaire (v. 7) ;

tout cela se place bien dans le cadre de la littérature buddhique où, du reste, je ne connais pas de réplique de ces vers.

ORIGINE ET PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DU JAINISME ⁽¹⁾,

PAR

F.-R. HOERNLE.

—
TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR

A. GUÉRINOT.

Pendant la période que nous allons passer en revue, un progrès considérable a été réalisé dans la connaissance du Jainisme.

Le Jainisme est, parmi les religions de l'Inde, le grand émule du Bouddhisme. Il remonte à une époque au moins aussi ancienne que ce dernier. Pourtant, jusqu'à ces dernières années, son existence avant une date avancée fut révoquée en doute par les savants, et, même à l'heure actuelle, écrasé en quelque sorte par l'universelle renom-

(1) Cette étude constitue la première partie de l'*Annual Address* de M. Hoernle à la Société asiatique du Bengale, en 1898. Elle a été publiée dans les *Proceedings* de cette société, 1898, p. 39-53, et aussi dans la *Calcutta Review*, avril 1898, p. 314 et suiv. Elle résume avec clarté d'importants travaux dont les conclusions sont aujourd'hui généralement admises. Aussi n'avons-nous pas jugé superflu d'en donner la présente traduction. A. G.

mée de son illustre rival, il n'est guère plus qu'un nom pour le grand public. Il doit sa réhabilitation comme une des plus anciennes organisations monastiques de l'Inde, en particulier aux recherches de M. Jacobi, ainsi qu'à celles de Bühler, de moi-même et de quelques autres (1).

Nous rappellerons les résultats de ces différents travaux.

Le fondateur du Jainisme est communément désigné par le titre de Mahāvira, sous lequel il est d'ordinaire mentionné dans les livres sacrés des Jains. Mais son nom personnel était Vardhamāna. Dans les écrits bouddhiques il reçoit le nom de Nātaputta, c'est-à-dire « fils du chef des Nātas », un clan de Kṣatriyas.

Comme le Buddha, Mahāvira descendait d'une famille de haute aristocratie ; il était fils d'un Rājā. Son père, Siddhārtha, était en effet à la tête d'un clan de Kṣatriyas, les Nātas ou Nāyas, qui s'étaient établis à Kollāga, un faubourg de la ville jadis florissante de Vaiçālī. C'est

(1) Pour des renseignements plus détaillés, voir les ouvrages suivants :

H. JACOBI, *Jaina Sūtras translated*. Part I, *Ācārāṅga Sūtra* et *Kalpa Sūtra* ; Part II, *Uttarādhyayana Sūtra* et *Sūtrakṛtāṅga Sūtra* (Sacred Books of the East, vol. XXII et XLV). Oxford, 1884 et 1895.

G. BÜHLER, *Ueber die indische Secte der Jaina*. Wien, 1887.

R. HOERNLE, *Uvāsagadasāo*, edited and translated. 2 vol. (Bibliotheca indica). Calcutta, 1888-1890.

H. JACOBI, *Kalpasūtra*. Leipzig, 1879.

E. LEUMANN, *Aupapātika Sūtra*. Leipzig, 1883.

H. JACOBI, *Ueber die Entstehung der Āvetāmbara und Digambara Sekten* (ZDMG, XXXVIII, 1-42) ; — *On Mahāvira and his Predecessors* (Indian Antiquary, IX, 158-163).

E. LEUMANN, *Daṣavaikalika Sūtra* (ZDMG, XLVI).

pourquoi Mahāvira est parfois appelé le Vesāliya, autrement dit « l'homme de Vaiçālī ».

Vaiçālī est la moderne Besārh, à 27 milles environ au nord de Patna. Cette ville était autrefois divisée en trois parties, appelées Vaiçālī, Kuṇḍagāma et Vāṇiyagāma. Ces quartiers étaient, en général, habités respectivement par les castes des Brahmanes, des Kṣatriyas et des Baniyas. Cette division n'existe plus aujourd'hui. Cependant l'emplacement des trois sections est encore indiqué par les villages de Besārh, de Basukuṇḍ et de Baniyā. A l'époque où elle était florissante, Vaiçālī possédait une curieuse constitution politique. C'était une république oligarchique. Le gouvernement était confié à un Sénat composé des chefs des clans Kṣatriyas et présidé par un officier qui avait le titre de Roi et qu'assistaient un vice-roi et un commandant en chef.

Siddhārtha avait épousé Triçalā, fille de Cetāka, qui alors dirigeait la république. Mahāvira naquit vers 599 av. J.-C. C'était, on le conçoit, un personnage hautement apparenté ; c'est ce qui explique pourquoi, dans les premières années de son apostolat, il s'adressa, de préférence, comme le Buddha lui-même, aux membres de l'aristocratie et à ses compagnons de caste, les Kṣatriyas. Il se maria, et de son épouse Yaçodā il eut une fille du nom d'Anojjā qui fut à son tour mariée à Jamāli, un jeune homme de noble famille, et plus tard un des disciples de Mahāvira.

Celui-ci semble avoir vécu à la maison paternelle jusqu'au moment où son père mourut et où son frère aîné, Nandivardhana, lui succéda sur la principauté qui était leur patrimoine. Alors, à l'âge de 30 ans, et avec le consentement du chef de sa famille, il entra dans la carrière spirituelle qui, dans l'Inde aussi bien qu'en Europe,

offrait un champ d'activité à l'ambition des fils cadets.

A Kollāga, le clan des Nāyas s'intéressait à un établissement religieux sans doute analogue à ceux qui existent encore aujourd'hui, et qui consistent en un parc ou jardin entourant un temple et des rangées de cellules servant de logement à des moines, et au milieu duquel parfois aussi s'élève un stūpa ou monument funéraire. L'ensemble reçoit en général le nom de *caitya*, quoique le mot *caitya* désigne spécialement le sanctuaire seul. Le *caitya* du clan des Nāyas s'appelait Duipalāsa, et il avait été construit en faveur des moines de l'ordre de Pārçvanātha dont les Nāyas professaient la foi.

Mahāvira, en adoptant la vocation monastique, devait naturellement se retirer au Duipalāsa et s'affilier à l'ordre de Pārçvanātha. Mais les observances de cet ordre ne paraissent pas avoir satisfait ses notions de rigorisme, dont la nudité absolue était un des points fondamentaux. Aussi, après une expérience d'une année, il se sépara de cette congrégation, et, rejetant tout vêtement, parcourut la contrée du Bihār septentrional et méridional et s'avança même jusqu'à la moderne Rājmahal.

Etant donné sa doctrine de la nudité absolue, il n'est pas étonnant qu'il fut une douzaine d'années avant de parvenir à s'attacher un disciple qui admit sa divine mission. C'est alors seulement qu'il reçut le titre de Mahāvira, c'est-à-dire de « Grand héros », et fut considéré comme un Jina et un Kevalin, autrement dit une personne sainte et omnisciente.

De ce titre de Jina ou « Conquérant spirituel » dérivent les noms de Jainisme et de Jains, par lesquels son système et ses adhérents sont habituellement désignés. En outre, comme Mahāvira était, au début, entré en relations

avec l'ordre de Pārçvanátha, il s'ensuivit que ce dernier saint fut admis dans la hiérarchie jaina au rang de prédécesseur immédiat de Mahāvira, et c'est pourquoi sa statue s'élève dans tant de temples jainas. C'est de ce saint aussi que tire son nom la fameuse colline de Pārçvanátha (ou Paresnáth, comme on dit d'habitude) toute couverte de temples jainas.

Mahāvira passa les trente dernières années de sa vie à enseigner son système religieux et à organiser son ordre d'ascètes. Cet ordre fut patronné surtout par les princes avec lesquels Mahāvira était apparenté par sa mère, les rois de Videha, de Magadha et d'Anga, en un mot du Bihâr septentrional et méridional. C'est dans les villes et les villages de cette contrée que Mahāvira exerça presque tout son ministère, encore qu'il poussa parfois au Nord jusqu'à Çrāvastī, près de la frontière népalaise, et au Sud jusqu'au mont Paresnáth. En d'autres termes, l'aire de son apostolat fut, en fait, la même que celle de son grand contemporain, le Buddha.

Sa vie d'ailleurs se passa en général sans événement marquant. Il ne paraît pas être entré en conflit aigu avec le Buddha qui fut son plus formidable rival. Tout au plus en est-il question dans les livres sacrés des Jains.

Par contre ils nous parlent d'une vive hostilité entre Mahāvira et un autre grand chef spirituel de ce temps-là. Il s'agit de Goçāla, fils d'un *maṅkhali* ou mendiant, qui se mit à la tête des moines Ājivikas. A cette époque, et même plusieurs siècles plus tard, cet ordre était important, puisqu'il est mentionné, vers 234 av. J.-C., dans un des édits d'Açoka ; mais il a cessé d'exister depuis longtemps déjà.

Ce Goçāla semble avoir été le premier qui se soit atta-

ché à la personne de Mahāvira, alors que celui-ci commençait ses pérégrinations dans un état de nudité absolue. Après avoir été ainsi son disciple pendant six ans, il se querella avec le maître et se fit lui-même chef de moines ascètes. Ceci se passait deux ans avant que Mahāvira, de son côté, constituât son ordre, et c'est ce qui explique suffisamment l'ardente hostilité dont il fit preuve à l'égard de son ancien disciple qui avait eu la présomption de devancer le maître (1).

A côté de Goçāla, l'apostat, Mahāvira eut onze disciples principaux qui lui demeurèrent tous fidèles. On dit qu'ils instruisirent ensemble 4,200 *çramaṇas* ou moines. Un seul d'entre eux, nommé Sudharman, survécut au maître, et c'est par lui que le Jainisme s'est continué jusque de nos jours.

Mahāvira mourut à l'âge de 72 ans, dans la petite ville de Pāwā (district de Patna) qui, aujourd'hui encore, est considérée par les Jains comme une de leurs places les plus sacrées.

Les dates traditionnelles de sa naissance et de sa mort sont respectivement 599 et 527 avant l'ère chrétienne. Ces dates, comme les recherches récentes l'ont démontré, ne doivent pas être très éloignées de la réalité. Le Buddha, de son côté, naquit en 557 et vécut 80 ans, jusqu'en 477

(1) Il convient de signaler ici la thèse un peu différente de M. Jacobi, relativement à Goçāla. D'après lui, Goçāla et Mahāvira furent deux fondateurs de sectes indépendants l'un de l'autre. Ils s'associèrent seulement pendant six ans dans l'intention de combiner leurs ordres et de les fusionner en un seul. Mais à la fin ils se prirent de querelle, probablement au sujet de savoir qui serait le chef de la secte ainsi unifiée. C'est ce qui expliquerait leur amère hostilité dans la suite.

av. J.-C. Il est d'ailleurs certain que ces deux hommes furent contemporains, et que Mahāvira mourut quelques années avant le Buddha.

Pareil à son grand contemporain, sa personnalité doit avoir produit la plus vive impression. C'est ce qui explique son succès considérable en tant que fondateur de secte. Sans aucun doute, il réussit avec le temps à amener à sa façon de penser l'ordre entier de Pārçvanātha, si bien que le nom de Nirgrantha, c'est-à-dire « qui est affranchi de tout lien », qui à l'origine appartenait à cet ordre, passa ensuite à celui de Mahāvira. Le seul point essentiel sur lequel les deux communautés ne fussent pas d'accord consistait dans le fait de porter ou non un strict minimum de vêtements. Les disciples de Pārçvanātha paraissent avoir cédé sur ce point pendant un temps. Cette différence d'ailleurs, qui avait rapport à une question de la plus élémentaire décence, continua de subsister sans entraîner de difficultés, jusqu'au moment où, plusieurs siècles plus tard, elle donna lieu à de plus vives discussions et provoqua, comme nous le verrons, la division de l'ordre jaina en deux grandes communautés, celle des Çvetāmbaras ou de ceux qui « sont vêtus de blanc », et celle des Digambaras, [ceux qui « sont vêtus de l'espace », autrement dit] ceux qui « ne sont pas vêtus ».

Quoi qu'il en soit, le terme de Nirgrantha ou Niganṭha fut celui par lequel les Jains furent désignés à l'origine. C'est sous ce nom qu'ils sont mentionnés dans cet édit d'Açoka de l'an 234 av. J.-C. environ, où il est question, comme je l'ai dit plus haut, des moines Ājivikas. Ils conservèrent d'ailleurs cette dénomination pendant de longs siècles encore, puisque, au VII^e siècle de l'ère chrétienne, Hiuen Tshang ne leur en connaît pas d'autre. On

n'a pas encore expliqué comment ce nom tomba en désuétude pour faire place à celui, relativement moderne, de Jaina.

Je veux noter, en passant, une ressemblance entre le Christ et Mahāvira. Le nombre de leurs disciples est de douze, parmi lesquels, d'un côté et de l'autre, un apostat. On n'a jamais, que je sache, sérieusement songé à une influence du Jainisme sur le Christianisme, comme on l'a fait à propos du Bouddhisme en s'appuyant sur des analogies du même genre. On est enclin à pousser trop loin de telles coïncidences. Le cas que j'ai signalé est instructif au moins à cet égard : c'est que des ressemblances isolées n'ont qu'une très faible portée démonstrative (1). Pour ce qui est du Bouddhisme et du Jainisme, on constate dans de petits détails de nombreuses similitudes entre les vies et les doctrines du Buddha et de Mahāvira. Ce fait fut même pendant longtemps considéré comme un excellent argument pour discréditer ce dernier et mettre en doute l'antiquité de la secte jaina. Mais l'esquisse de l'existence de Mahāvira que je viens de donner montre que celle-ci fut en général entièrement différente de celle du Buddha.

Avant d'aborder l'examen des coïncidences, intéressant à la fois la doctrine et les coutumes, qu'on a alléguées entre le Bouddhisme et le Jainisme, il n'est peut-être pas inutile de remarquer que ni l'un ni l'autre ne sont des religions dans le sens strict du mot. Ce sont plutôt des organisations monastiques. Ce sont des ordres de frères mendiants, analogues à maints égards à ceux des Dominicains et des Franciscains parmi nous.

(1) En ce qui concerne une autre coïncidence curieuse, relative à la parabole des Trois marchands, voir la traduction de l'*Uttarā-dhyayana Sūtra* par M. Jacobi, p. 29.

Ils furent fondés tous deux à la fin du ^{vi}^e et au commencement du ^v^e siècle av. J.-C. Ce fut alors, en ce qui concerne les idées religieuses, une période de forte activité dans l'Inde septentrionale. Les temps étaient mûrs pour les mouvements religieux. Plusieurs ordres monastiques prirent naissance. Entre tant d'autres, le Bouddhisme et le Jainisme furent les deux plus importants et les plus durables. J'ai parlé, à l'occasion, d'un troisième ordre, celui des Âjivikas, qui n'eut qu'une existence fugitive.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'institution du monachisme fut une innovation parmi les habitudes religieuses du pays. Le monachisme faisait partie intégrante du Brahmanisme. Suivant les prescriptions de la vieille religion brahmanique, la vie humaine comptait quatre stades successifs appelés *âçramas*. Un homme devait commencer son existence à titre d'étudiant religieux ; il devenait ensuite maître de maison, pour bientôt vivre dans la retraite à l'état d'anachorète, et passer enfin ses dernières années comme un mendiant, un *Sanyâsin* errant.

Ces Sanyâsins ou Brahmanes mendiants constituent le prototype des grands ordres monastiques qui apparurent au ^{vi}^e siècle avant l'ère chrétienne. La seule différence, c'est que ces Brahmanes mendiants ne formèrent jamais d'organisations aussi importantes que les Bouddhistes et les Jains. Mais les règles et observances auxquelles étaient astreints les premiers furent adoptées ou imitées par les autres. C'est ce qui explique la plupart des ressemblances qui ont été relevées entre les Bouddhistes et les Jains : ils suivaient le même modèle. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, mais un des plus frappants, la règle de l'*ahimsâ*, c'est-à-dire du « respect de la vie », qui est un des carac-

tères distinctifs du Bouddhisme et plus encore du Jainisme, était une règle imposée à tout Brahmane mendiant.

Avec le temps cependant s'implanta dans le Brahmanisme la tendance à empêcher dans une certaine mesure les personnes appartenant à la caste des Brahmanes de se consacrer à la vie errante des mendiants. Ce fut probablement tout d'abord cette raison qui contribua à la formation d'ordres non brahmaniques, tels que ceux des Bouddhistes et des Jains. A l'origine, en effet, ces ordres furent surtout créés pour les membres de la seconde caste, les Kṣatriyas, encore que peu à peu des représentants d'autres castes y furent aussi admis.

Il est aisé de comprendre que ces ordres non brahmaniques ne devaient pas être regardés par les Sanyāsins comme leurs égaux à proprement parler, eussent-ils été aussi orthodoxes que ces derniers ; et, par une conséquence naturelle, cette conduite des ascètes brahmaniques devait provoquer chez leurs rivaux des sentiments de désaccord, voire d'opposition. C'est pourquoi les Bouddhistes et les Jains en vinrent non seulement à ne plus accomplir de cérémonies religieuses — les Brahmanes mendiants n'agissaient pas autrement, — mais à cesser de lire les Védas : et telle fut à vrai dire la raison qui les rejeta hors du sein du Brahmanisme. Ainsi donc la théorie qui prévaut encore aujourd'hui, à savoir que le Bouddhisme et le Jainisme furent des mouvements de réformation religieuse et que, plus spécialement, ils représentèrent une révolte contre la tyrannie de la caste, est une doctrine tout à fait erronée. Ils furent seulement une protestation contre ce qu'il y avait d'exclusif, au point de vue de la caste, de la part des ascètes brahmaniques :

quant aux castes elles-mêmes, ils ne les rejetèrent pas et en acceptèrent pleinement l'existence en dehors de leurs ordres. Bien plus, le fait d'être admis dans leurs ordres, quoique possible pour tous en théorie, était dans la pratique limité aux membres des castes élevées.

Un autre phénomène encore caractérise bien l'attitude de ces ordres à l'égard des institutions brahmaniques du pays. C'est que leurs disciples laïques, tout en étant soumis à leur direction pour ce qui intéressait la doctrine spirituelle, avaient à faire appel aux services de leurs anciens prêtres brahmaniques pour l'accomplissement des cérémonies telles que celles de la naissance, du mariage et de la mort. Les moines bouddhistes ou jainas remplissaient le rôle de directeurs spirituels pour leurs fidèles laïques respectifs ; mais les prêtres de ces derniers étaient des Brahmanes.

On se rend compte de cette façon que les points de ressemblance, qui, à n'en pas douter, existent entre le Bouddhisme et le Jainisme, sont le résultat naturel des circonstances et des conditions dans lesquelles les deux ordres prirent naissance et se développèrent.

Quant aux différences entre l'un et l'autre, elles sont multiples, tant en ce qui regarde la doctrine que la pratique. Elles sont si nombreuses même, et souvent si minutieuses et en quelque sorte techniques, qu'il me serait difficile de les exposer, à moins de m'étendre bien au delà des limites que je me suis imposées, et cette étude risquerait de ne pas présenter un intérêt général. Ceux qui sont curieux des détails relatifs à ce sujet les trouveront complètement et habilement développés dans les introductions jointes par M. le Professeur Jacobi à ses traductions de sùtras jainas.

Je veux toutefois mentionner deux points qui, si je ne me trompe, n'ont pas été relevés ailleurs. Ils mettent en évidence, à mon avis, la différence capitale qui sépare les deux ordres, tant au point de vue de leur caractère propre qu'au point de vue pratique.

Un terme bien connu est commun à la fois aux Bouddhistes et aux Jains : c'est le terme *tri-ratna*, c'est-à-dire « les trois joyaux ». Pour les premiers, ces joyaux sont le Buddha, la Loi et la Communauté ; pour les seconds, la Vraie foi, la Vraie connaissance et la Vraie conduite. Ces devises (pour employer ce mot) des deux ordres sont significatives. Celle des Bouddhistes se réfère à des choses concrètes ; celle des Jains, à des choses abstraites. La première montre que le Bouddhisme fut animé d'un esprit pratique et actif ; à la seconde on reconnaît le caractère spéculatif et en quelque sorte rebelle à l'action du Jainisme.

L'histoire des deux communautés confirme cette hypothèse.

Le Bouddhisme, grâce à une propagande soutenue, s'étendit loin par delà les frontières de l'Inde ; dépassant les bornes étroites d'une simple organisation monastique, il se transforma en religion populaire à Ceylan, en Birmanie, au Tibet et en d'autres pays. — Le Jainisme, au contraire, vécut d'une vie paisible et calme dans les limites de l'Inde ; à peine les dépassa-t-il.

D'un autre côté, le terme employé aussi bien par les Bouddhistes et par les Jains pour désigner leur communauté, est celui de *saṅgha* « l'ordre ». Mais les Jains lui ajoutèrent le qualificatif de *caturvidha* « de quatre espèces ». Chez eux, en effet, l'ordre monastique comprenait quatre classes de personnes : les moines, les nonnes,

les frères laïques et les sœurs laïques. — Chez les Bouddhistes, au contraire, il ne comptait que deux classes : les moines et les nonnes ; les fidèles laïques n'étaient pas avec eux dans un rapport essentiel ou organique.

Il est clair que nul ordre de moines mendiants ne serait dans la possibilité d'assurer son existence sans quelque relation avec la communauté séculière environnante, des aumônes de laquelle il tire sa subsistance. Mais les deux ordres observèrent une ligne de conduite tout à fait différente à l'égard de leurs fidèles laïques respectifs. Ceux-ci, chez les Bouddhistes, ne prirent aucune part à l'organisation monastique ; ils ne furent jamais admis en communion intime avec l'ordre. Ils n'avaient pas à prononcer de vœux ; aucune prescription n'avait pour objet de régler leur état ou leur conduite ; ils n'étaient astreints à aucun office de dévotion déterminé, et jamais aucune peine d'exclusion formelle n'était prononcée contre un fidèle laïque indigne. En fait leur condition était si vague et si peu définie, qu'un fidèle laïque de la communauté bouddhique pouvait, en même temps, être adhérent d'un autre ordre. Il n'y avait pas de règlement qui interdisait une situation aussi anormale. Il n'était pas permis au fidèle laïque bouddhiste d'avoir le noble sentiment d'être un membre du grand ordre du Buddha, ni de prendre part à ses bénéfices spirituels. — Il en était autrement pour un fidèle laïque jaina. Sa condition était, à tous les points de vue, précisément l'inverse de celle que nous venons de dépeindre. Il faisait partie intégrante de l'organisation, et par là il avait le sentiment que ses intérêts étaient liés à ceux de son ordre.

Ce fut d'ailleurs pour les Bouddhistes une méprise fatale. La façon dont ils se comportèrent à l'égard de leurs

fidèles laïques fut une des causes principales qui, avec le temps, entraînaient la totale disparition de leur ordre dans l'Inde, leur pays d'origine. Plus tard, en effet, par suite du changement dans les tendances religieuses qui commença de s'opérer au ^{vii}^e siècle de l'ère chrétienne, à l'époque du célèbre pèlerin chinois, Hiuen Thsang, le recrutement de la communauté devint difficile. Il se fit plus lent encore sous l'influence de l'opposition spirituelle des grands ordres brahmaniques fondés au ^{xi}^e siècle par Çankarâcârya et ses disciples. Au ^{xii}^e et au ^{xiii}^e siècle enfin, l'invasion musulmane, avec sa fureur iconoclaste, s'abattit sur l'Inde ; comme le racontent Târânâtha et Minhâju-d-dîn, ce fut le massacre intégral du petit nombre d'établissements monastiques qui subsistaient encore : alors le Bouddhisme fut anéanti ; il disparut entièrement. Comme il ne s'était pas fixé par un lien indissoluble sur les larges assises de la vie séculière du peuple, il n'y avait plus pour lui aucune chance de recrutement, il ne pouvait ni se maintenir ni se reconstituer. Les fidèles laïques du Bouddhisme séparés de leurs moines auxquels nul lien supérieur ne les unissait, firent, par un processus des plus naturels, retour au Brahmanisme au sein duquel ils retrouvèrent, comme c'était le cas avant l'apparition du Bouddhisme, non seulement leurs prêtres, mais aussi leurs directeurs spirituels. A peine quelques groupes infimes, parmi les anciens adeptes laïques du Bouddhisme, préférèrent-ils se tenir à l'écart. Ça et là, et principalement au Bengale, ils maintinrent en vigueur une sorte très dégénérée de Bouddhisme sans le Buddha et sans son Ordre, dans laquelle on ne peut qu'avec grande difficulté reconnaître les traces difformes du système jadis florissant du Buddha. Dans les adeptes de

Dharma, le Paṇḍit Hara Prasād Shāstri a retrouvé une de ces survivances du Bouddhisme.

Tout autre fut la destinée du Jainisme. Il vécut en sécurité au milieu des temps orageux qui troublèrent le Bouddhisme. Paisiblement et sans importunité, il s'est maintenu jusqu'à l'époque actuelle. Aujourd'hui encore ses établissements monastiques et ses communautés laïques sont prospères dans l'Inde de l'Ouest et du Sud, ainsi qu'au Bengale. De tous les ordres monastiques primitifs de l'Inde, en un mot, il est le seul qui ait survécu jusqu'à ce jour.

Il est clair que l'histoire d'un ordre aussi retiré ne doit offrir qu'un petit nombre d'événements dignes d'un intérêt général. Il n'en est, à vrai dire, qu'un seul qui, à ce point de vue, mérite d'être mentionné d'une façon spéciale. C'est le grand schisme, auquel j'ai déjà fait allusion, et qui partagea les Jains en deux grandes sectes, les Çvetāmbaras ou moines « vêtus de blanc », et les Digambaras « ceux qui ne sont pas vêtus ».

Comme ces noms l'indiquent, la scission fut provoquée par la question du port des vêtements. Cependant, il est entre les deux sectes d'autres différences, sans intérêt général d'ailleurs, et qui concernent tant la doctrine que la pratique. Les deux ordres vivent absolument séparés l'un de l'autre et se posent même en adversaires réciproques. Leurs littératures aussi sont presque entièrement distinctes. La série la plus ancienne des livres sacrés, à savoir les Aṅgas et les Pūrvas, n'a été conservée que par les Çvetāmbaras.

Les deux sectes sont aujourd'hui subdivisées en une grande quantité d'écoles ou de lignées de maîtres, dont le nombre s'accrut peu à peu au cours des siècles. L'esprit

historique, ou mieux l'esprit de la chronique, est plus développé chez les Jains que chez les Bouddhistes. Ils mirent à jour d'une façon régulière des *paṭṭāvalis* ou listes généalogiques de maîtres, dont plusieurs ont été publiées par Bühler, Klatt et moi-même dans l'*Indian Antiquary* et l'*Epigraphia indica* (1). Leurs livres sacrés ou profanes contiennent en outre de nombreuses notices chronologiques qui ont été signalées ou éditées à la fois par les savants que je viens de citer et par Weber et R.-G. Bhandarkar (2). A l'aide de tous ces matériaux, il est possible de reconstituer la tradition des Jains relative à leur ordre et à leurs livres sacrés. Nous en esquisserons les traits caractéristiques.

Au second siècle après la mort de Mahāvīra, vers 310 environ av. J.-C., le pays de Magadha, c'est-à-dire la contrée actuelle de Bihâr, au delà de laquelle, semble-t-il, le Jainisme ne s'était pas encore développé, eut à souffrir d'une très grave famine qui dura douze ans. A ce moment-là, Candragupta, de la dynastie Maurya, régnait sur le pays, et Bhadrabâhu était le chef de la communauté jaina encore indivise. Pressé par la famine, Bhadrabâhu accom-

(1) BÜHLER, *Epigraphia indica*, vol. I, n° XXXVII ; — KLATT, *Indian Antiquary*, vol. XI, p. 245-256 ; XXIII, 169-183 ; — HOERNLE, *Indian Antiquary*, vol. XIX, p. 233-242 ; XX, 341-361 ; XXI, 57-84.

(2) WEBER, *Verzeichniss der Sanskrit und Prâkrit Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Band II, Abth. 2 et 3. Berlin, 1888 et 1892.

R.-G. BHANDARKAR, *Report on the search for sanskrit mss. for 1883-84*. Bombay, 1887.

Voir aussi l'introduction de M. Jacobi à sa traduction des *Jaina Sûtras*, Part II.

pagné d'une partie de ses fidèles émigra vers le sud de l'Inde, dans le pays Karṇāṭa (Canara). Sthūlabhadra prit la direction de ceux qui étaient restés en Magadha. Vers l'époque où la famine prit fin, et durant l'absence de Bhadrabāhu, un concile fut assemblé à Pāṭaliputra, la ville actuelle de Patna. Ce concile réunit les livres sacrés jainas, comprenant les onze Aṅgas et les quatorze Pūrvas, l'ensemble de ces derniers devant plus tard être appelé le douzième Aṅga.

Les troubles qui eurent lieu pendant cette période de famine introduisirent des modifications dans les habitudes des Jains. La règle relative à l'habillement des moines était la suivante : ils devaient d'ordinaire aller absolument nus, encore que le port de certains vêtements paraisse avoir été permis aux membres de l'ordre dont la santé était débile. Mais les moines qui étaient restés en Magadha furent contraints par les exigences du temps à transgresser la règle de la nudité et à adopter le vêtement « blanc ». D'autre part, ceux qui, dans leur zèle religieux, préférèrent s'exiler plutôt que de tolérer une infraction à la règle de la nudité, rendirent cette règle obligatoire pour tous les membres de cette partie de l'ordre. Quand ensuite les troubles furent apaisés et l'abondance revenue, les exilés regagnèrent leur pays d'origine. Mais aussi la différence dans les coutumes des deux parties de l'ordre s'était, dans l'intervalle, pleinement établie ; elle était désormais trop marquée pour passer inaperçue. Aussi, à leur retour, les exilés refusèrent-ils de continuer plus longtemps à vivre en communauté avec ceux qui étaient restés dans leur patrie et qui, à leur avis, étaient tombés dans le péché. Dès lors la scission fut établie entre la secte des Digambaras qui allaient nus, et celle des Çvetāmbaras qui s'habillaient de blanc.

Comme conséquence de cette séparation, les Digambaras ne voulurent pas reconnaître la collection de livres sacrés admise par le concile de Pāṭaliputra ; aussi déclarent-ils que, pour eux, les Pūrvas et les Aṅgas sont perdus.

D'ailleurs la différence qui séparait les Çvetāmbaras et les Digambaras n'aboutit pas tout de suite à un schisme définitif. Celui-ci, en effet, ne se produisit complètement que quelques siècles plus tard, en 79 ou en 82 A.D. Sur ce point les deux sectes sont d'accord en fait, puisque les dates qu'elles donnent de l'événement ne divergent entre elles que de trois ans.

A cette époque l'ordre jaina s'était déjà répandu fort au delà des limites étroites du Bihâr, son pays d'origine. Il comptait de nombreuses divisions et subdivisions, dont quelques-unes, comme nous le verrons bientôt, possédaient à Mathurâ des établissements florissants. Il semblerait que cet esprit d'expansion eût animé l'ordre surtout au temps de Suhastin, qui fut chef de la secte Çvetāmbara vers la fin du III^e siècle av. J.-C. ; car c'est précisément à ce moment-là que les paṭṭāvalis enregistrent un nombre très considérable de sectes et d'écoles. En tout cas, il est certain que, vers le milieu du III^e siècle av. J.-C., le Jainisme était parvenu jusque dans la partie méridionale d'Orissa. Il est, en effet, question des Jains dans une inscription de Khāravela, sur le rocher de Khaṇḍagiri, près de Cuttack.

Avec le temps, la collection des livres sacrés — le Siddhānta, suivant l'expression des Jains, — qu'avait établie le concile de Pāṭaliputra, était plus ou moins tombée en désordre. Elle courait même le danger de disparaître, vu la rareté des manuscrits. Il devint donc

nécessaire de la remettre en ordre et de fixer la doctrine dans une édition autorisée de livres manuscrits. Ce fut l'œuvre du concile réuni à Vallabhi, en Guzerate, sous la présidence de Devarddhi, chef de l'une des principales écoles.

Il résulte clairement de cette tradition que la collection des livres sacrés jainas, tels qu'ils sont conservés par la secte Çvetāmbara, remonte à la fin du iv^e siècle ou au début du iii^e siècle avant l'ère chrétienne ; car le concile de Pāṭaliputra qui réunit cette collection doit avoir eu lieu vers 300 av. J.-C. En outre, la façon dont elle fut constituée témoigne en faveur de son existence à une époque plus reculée. La tradition des Jains prétend, en effet, que les Pūrvas, qui forment l'une des deux principales sections de cette collection, furent l'objet de l'enseignement de Mahāvira lui-même à ses disciples immédiats, appelés Gaṇadharas, et que ceux-ci composèrent les Aṅgas, l'autre section. Le terme *Pūva* désigne une composition « ancienne », et les Pūrvas reçurent évidemment ce nom du fait qu'ils existaient avant les Aṅgas. A l'époque du concile de Pāṭaliputra, une partie considérable de ces Pūrvas, comme les Jains le reconnaissent eux-mêmes, était déjà perdue. Ce qui en restait encore fut alors incorporé dans un douzième Aṅga. Les renseignements traditionnels des Jains sur les Pūrvas ne permettent pas de douter qu'il y eut jadis une série originale de livres sacrés, dont les restes furent, au concile de Pāṭaliputra, refondus et réunis sous une forme nouvelle plus en harmonie avec les circonstances et les conditions du moment.

Telle est la tradition des Jains relativement à l'histoire de leur ordre et à leurs livres sacrés. Jusqu'à ces trente dernières années, on s'est plu, en général, à la traiter

avec une grande défiance. Cependant, la littérature jaina ne permet guère une telle attitude, car, comme je l'ai déjà indiqué, elle est animée dans toutes ses parties d'un esprit historique fortement développé et digne de remarque à cause de son exactitude. C'est ce dont on s'est peu à peu rendu compte, à mesure qu'on se familiarisait davantage avec cette littérature, grâce à la publication, par MM. Jacobi, Leumann, moi-même et d'autres, de plusieurs livres jainas que j'ai signalés. M. le Professeur Jacobi, en particulier, n'a pas peu contribué à ce résultat, en montrant, par un examen soigné de la langue et du style des traités canoniques jainas, le caractère vraiment antique de ces derniers.

Toutefois, aussi longtemps qu'on ne pouvait, d'une façon évidente et à l'abri de toute controverse, confirmer les données de la tradition jaina, il n'était permis d'espérer un plein assentiment au sujet de sa valeur générale. La découverte de ces preuves en faveur de l'indépendance et de l'authenticité de la tradition jaina constitue l'événement capital de la période que nous passons en revue. Elle est due à la perspicacité de Bühler (1).

En procédant à un nouvel examen de certaines inscriptions, mises à jour, en 1871, par le Général Cunningham (2) dans les ruines du tell dit Kaṅkhālī à Mathurā, Bühler en rencontra quelques-unes où il était question de plusieurs maîtres et écoles jainas. Il s'entendit donc avec

(1) Les recherches de Bühler à ce sujet sont contenues dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. I-V et X (1887-91 et 1896) et dans les *Sitzungsberichte d. phil.-hist. Classe d. Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1897.

(2) Voir CUNNINGHAM, *Archæological Survey of India, Reports*, vol. III, p. 19-46.

M. J. Burgess, qui était alors chef du service archéologique, pour faire pratiquer des fouilles plus complètes dans le tell. Les travaux d'excavation furent exécutés sous la direction du Dr Führer, pendant les saisons de 1889 à 1893, et de nouveau en 1896. On recueillit une quantité considérable de nouvelles inscriptions dont les estampages furent envoyés à Bühler. Celui-ci les examina avec attention et en publia une série, choisie parmi les plus importantes, et accompagnée de fac-similés, dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* et dans les deux premiers volumes de l'*Epigraphia indica*. Ce qui fait surtout l'intérêt de ces inscriptions, c'est qu'elles sont pour la plupart datées selon l'ère indo-scythe, c'est-à-dire l'ère dont usaient les rois indo-scythes Kanishka, Huvishka et Vasudeva. Ces princes régnèrent dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, et leur empire comprenait le nord-ouest de l'Inde, jusqu'à Mathurâ. Les dates des inscriptions s'échelonnent depuis l'an 5 jusqu'à l'an 98 de cette ère, c'est-à-dire de 83 à 176 A.D., suivant la concordance généralement adoptée. Elles prouvent donc l'existence de l'ordre jaina à Mathurâ à une époque qui remonte jusqu'au II^e et au I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Le plus grand nombre de ces inscriptions étaient gravées sur le piédestal de statues jainas. Elles rappellent que ces statues furent données à des temples par des laïques jainas, hommes ou femmes, sous la direction de moines ou de nonnes, dont la généalogie spirituelle est établie avec soin. Ces dédicaces permettent le contrôle et la confirmation de plusieurs faits historiques importants.

En premier lieu, les divisions et subdivisions de l'ordre jaina, auxquelles appartenaient les moines ou nonnes mentionnés par ces inscriptions, concordent strictement

avec les écoles qui, au témoignage du *Kalpasûtra* et d'autres livres jainas, existaient au 1^{er} et au 11^e siècle de notre ère. Une des sectes dont le nom revient le plus souvent est le Kautîka gaṇa. Elle fut fondée par Susthita, qui était à la tête de l'ordre dans la première moitié du second siècle av. J.-C. Cette école faisait partie de la communauté Çvetāmbara. Nous avons donc ainsi, non seulement la preuve indirecte de l'existence des Jains Çvetāmbaras au milieu du 11^e siècle avant l'ère chrétienne, mais de plus le témoignage direct que, dans les deux premiers siècles de notre ère, la secte Kautîka rayonnait jusqu'à Mathurâ, où elle possédait de nombreux et prospères établissements, à en juger par les mentions fréquentes du nom de cette école dans les inscriptions. A la même époque, il y avait aussi un établissement jaina à Bulandshahar, puisque les documents épigraphiques parlent de moines appartenant à une secte appelée dans la suite Uccanagara ou Varāṇa, deux noms par lesquels cette ville fut jadis désignée.

D'autre part, les inscriptions montrent que les nonnes constituaient un élément régulier de l'ordre jaina. Elles témoignent même du fait que ces nonnes dépensaient une réelle activité dans l'intérêt de leur foi, surtout parmi les membres féminins de la communauté laïque. Dans tous les cas, en effet, sauf un seul, c'est à la requête des nonnes que des femmes laïques firent don de statues ; et ceci est en complet accord avec ce que racontent les écritures jainas. Nous sommes en outre assurés par là que la scission entre les Çvetāmbaras et les Digambaras remonte à une époque fort ancienne ; car les Digambaras n'admettaient pas de nonnes dans leur communauté ; seuls les Çvetāmbaras les acceptaient. Il résulte donc des inscrip-

tions que l'établissement jaina de Mathurá appartenait à l'ordre Çvetâmbara, et que la séparation des Çvetâmbaras d'avec les Digambaras était déjà accomplie au 1^{er} siècle de notre ère.

Un autre point mis clairement en évidence par les inscriptions, c'est la position de l'élément laïque dans la communauté jaina. J'ai déjà fait remarquer que cet élément formait une partie intégrante de l'organisation des Jains, et j'ai montré quelle considérable influence cette circonstance avait exercée sur les destinées de leur ordre. Les inscriptions emploient, pour désigner les laïques hommes et les laïques femmes, les termes respectifs de *çrāvaka* et de *çrāvikā*. Ces noms ont survécu jusqu'à l'époque actuelle sous la forme *sarāogi*, appellation souvent donnée à l'ensemble des fidèles laïques jainas. Les Bouddhistes connaissent aussi le mot *çrāvaka* ; mais chez eux il désigne un Arhat, c'est-à-dire un moine parvenu à un degré particulier de sainteté. C'est là un fait qui non seulement marque la position de l'élément laïque dans la communauté jaina, mais encore met en relief une différence essentielle entre les deux grands ordres des Jains et des Bouddhistes.

C'est également un point digne d'être noté que les inscriptions mentionnent souvent la caste des adeptes laïques jainas. A ce propos encore j'ai déjà dit combien on se faisait une idée erronée du Jainisme et du Bouddhisme en supposant qu'ils se proposaient de ruiner le système des castes. Un laïque qui se convertit au Jainisme ne s'affranchit pas pour cela de sa caste. Sans doute il peut être obligé parfois d'en abandonner les coutumes, mais s'il désire une épouse pour lui-même ou pour son fils, ou bien un mari pour sa fille, il ne lui est permis de

prendre l'une ou l'autre que dans son ancienne caste. Ainsi, par exemple, une inscription rappelle une donation faite par un adepte laïque appartenant à la caste des *lohârs* ou forgerons. Ce fidèle ne doit certes pas être resté forgeron après sa conversion, car le Jainisme interdit cette profession à un laïque. Aussi la caste indiquée doit-elle être celle à laquelle il avait appartenu ou dont avaient fait partie ses ancêtres. Il résulte d'ailleurs des inscriptions qu'à l'époque où elles furent rédigées la plupart des adeptes laïques étaient, comme de nos jours, plutôt des marchands que des artisans.

Je pourrais encore rappeler d'autres détails au sujet desquels les inscriptions découvertes à Mathurâ corroborent les données des livres jainas. Mais je dois me borner, en invitant ceux qui désirent de plus amples informations à se référer aux articles mêmes de Bühler.

Il est cependant un point que je ne voudrais pas passer sous silence. Il s'agit de ce qui a été considéré jusqu'ici comme la marque caractéristique extérieure du Bouddhisme, à savoir le svastika, le stûpa et leurs accessoires.

Le Paṇḍit Bhagwanlal Indraji, dans un mémoire sur l'inscription de Hathigumpha, lu en 1883 au sixième Congrès international des Orientalistes à Leyde (1), fut le premier à faire remarquer que les Jains adoraient des stûpas. Aujourd'hui les investigations de Bühler ont prouvé d'une façon absolue que l'opinion qui a prévalu jusqu'ici eu égard au svastika et au stûpa doit désormais être reléguée dans le domaine des erreurs populaires. Les restes d'un stûpa jaina ont été, en effet, découverts à

(1) Cf. *Actes du VI^e Congrès international des Orientalistes*, III^e Partie, section II, p. 135-179.

Mathurâ. Sous l'influence des anciennes idées, on pensa tout d'abord qu'il s'agissait d'un stûpa bouddhique. Mais il ne fut pas permis de douter plus longtemps qu'on était bien en présence d'un monument jaina, quand bientôt les ruines de deux temples jainas furent mises à jour dans le voisinage de ce stûpa, ainsi d'ailleurs qu'une multitude d'autres témoignages en faveur du Jainisme, tels que des inscriptions et des statues de saints. Cette découverte fut ensuite confirmée par celles de pierres sculptées sur lesquelles des stûpas jainas étaient représentés avec tous leurs accessoires et dans tous leurs détails, offrant d'ailleurs la plus étroite ressemblance avec ceux que l'on connaissait jusque là comme bouddhiques. Bühler a même poussé ses investigations plus avant et montré que le fait de construire et d'adorer des stûpas était une ancienne habitude, commune non seulement aux Bouddhistes et aux Jains, mais encore à d'autres ordres d'anachorètes et même aux ascètes brahmaniques orthodoxes.

Une autre trouvaille des plus curieuses consiste en une pierre gravée et sculptée qui servait de piédestal à une statue jaina. Le dessin reproduit un svastika surmontant un trident, exactement de la même façon que sur les monuments bouddhiques ; d'où il résulte que le célèbre svastika n'est pas un signe distinctif des Bouddhistes. L'inscription correspondante relate que la statue fut érigée par une femme faisant partie de la communauté laïque jaina, sur l'avis de son directeur spirituel ; sur la pierre les deux personnages sont en outre représentés adorant le symbole sacré. L'inscription établit enfin que la statue fut érigée, à une date qui correspond probablement à l'an 137 A.D., sur un stûpa votif qui « avait été construit

par les dieux ». Cette phrase « construit par les dieux » prouve que le stûpa devait remonter à une très haute antiquité, puisque, au II^e siècle de l'ère chrétienne, son origine réelle était déjà oubliée et que le mythe remplaçait les données historiques. La conclusion s'impose que ce stûpa devait avoir été bâti plusieurs siècles auparavant. Cette conjecture est d'ailleurs confirmée par une tradition que Bühler a trouvée consignée dans un livre jaina, le *Tīrthakalpa* de Jinaprabha (1). Suivant cette tradition, le stûpa existait encore au milieu du IX^e siècle de notre ère. Il fut alors l'objet de réparations et recouvert d'un revêtement de pierre. On dit qu'à l'origine il avait été construit en briques et qu'il renfermait un écrin d'or dédié à Pārçvanātha. Cet écrin d'or, continue la légende, avait été apporté par les dieux à Mathurā, où pendant longtemps il avait été exposé à la vue et à l'adoration des Jains. Mais, plus tard, un des anciens rois de Mathurā ayant tenté de se l'approprier, il fut enfermé dans un stûpa de briques. Selon toute probabilité, cet événement s'accomplit au II^e siècle av. J.-C., quand les Jains s'établirent à Mathurā. Ils ont dû apporter le coffret du pays de Bihār, et il se pourrait que le prince en question fût l'indo-scythe Kaniṣka qui régnait au commencement de notre ère.

(1) BÜHLER, *A Legend of the Jaina stûpa at Mathurā* (Sitzungsberichte d. Akademie d. Wissenschaften in Wien, 1897).

COMPTES-RENDUS.

Comparative religion. Its Genesis and Growth, by LOUIS HENRY JORDAN, B. D. (Edin.) Late special lecturer in Comparative Religion at the University of Chicago, with an Introduction by Principal Fairbairn, 668 pp. in-8°, Edinburgh, T. E. T. Clark

Ce livre est à la fois un programme, une histoire et une bibliographie de l' « histoire des religions ». Son auteur, M. Jordan est un enthousiaste. Il regarde l'histoire des religions comme une vraie science, qui en est déjà arrivée au point qu'elle a classé les faits, qu'elle en a découvert les lois et trouvé le principe fondamental. Ce n'est pas dans ce livre cependant qu'il traite des « lois spécifiques qui gouvernent la conscience religieuse de l'homme, et qui opèrent d'une manière si uniforme que leurs résultats peuvent être prédits ». « Il suffit, ajoute-t-il, (pour le moment) d'affirmer que ces lois ont été découvertes, qu'elles ont résisté à l'épreuve d'une vérification surabondante ». Il admet cependant que tous les principes de cette nouvelle Science n'ont pas encore été définitivement fixés. Peu importe ; il m'en reste pas moins que la jeune Science des religions occupe une place unique parmi les branches historiques du savoir humain, qui n'en sont pas encore là, et qui n'ont pas l'ambition, que je sache, d'arriver jamais à un tel degré de précision. Ceci n'est plus, chez notre auteur, de l'enthousiasme : c'est de l'adoration, de la religion.

Le lecteur trouvera des choses très instructives dans la partie historique et bibliographique de l'ouvrage ; il y trouvera bien des renseignements qu'il chercherait vainement ailleurs. On aurait tort cependant d'y voir une histoire, même abrégée, dans le sens rigou-

reux du mot. Quant à la bibliographie, l'auteur a simplement voulu présenter un choix de livres, ceux qu'il a jugés les plus utiles pour celui qui veut faire une étude sérieuse du sujet.

C'est tout juste à ce point de vue qu'on s'étonne de rencontrer au milieu des noms les plus respectés, certains auteurs d'une valeur scientifique plus que contestable, et d'en voir omis d'autres qui seraient de la plus grande utilité à ceux qui veulent faire une « étude sérieuse » du sujet. M. Jordan semble ignorer jusqu'à l'existence de Ch. de Harlez, dont l'activité infatigable s'est exercée pendant plus de vingt ans dans le domaine scientifique où il veut guider le lecteur. Je me contenterai de lui signaler ses travaux sur la religion avestique, en particulier l'Introduction à la 2^e édition de sa traduction de l'Avesta.

Un grand mérite du livre de M. Jordan, c'est qu'il paraît absolument « unsectarian » : j'entends qu'il ne vise à nuire ni à la religion en général, ni à telle forme de religion en particulier. Ce mérite est d'autant plus grand qu'il est plus rare dans ce genre d'ouvrages, du moins en Europe, et plus particulièrement sur le Continent. Il a eu tort cependant de ne pas s'occuper de ce côté de la Science des Religions. Parmi les « autorités » qu'il cite, on trouve plusieurs noms qui n'ont aucun titre à trouver place parmi les promoteurs de la Science. Pendant la période de 1880-1890, l'histoire des religions a été souvent un simple instrument de lutte contre la religion révélée, et, dans tel pays, contre la religion catholique en particulier. Une des « autorités » de M. Jordan a écrit cette phrase : « Il est urgent d'appuyer tout mouvement qui tend à séparer de l'Eglise romaine un groupe quelconque de nos concitoyens, *n'importe au profit de quelle école ou de quelle secte* » (1).

De telles préoccupations aveuglent l'intelligence et transforment la « Science » en instrument de propagande à rebours.

Encore une fois, l'ouvrage de M. Jordan n'offre pas de traces de cet esprit sectaire, mais il n'avait pas le droit d'ignorer que les sources même de la « Science » sur laquelle il se fait tant d'illusions sont souvent empoisonnées, et continuent à l'être, en partie du moins. Je dis en partie, car malgré tous ses défauts, le livre de

(1) Je souligne moi-même ces derniers mots.

M. Jordan — et il n'est pas tout à fait isolé sous ce rapport — montre qu'il est des esprits qui s'intéressent à l'histoire des religions pour elle-même. J'ajoute que cet intérêt est justifié, autant et plus que l'intérêt qu'on porte, que le travail qu'on consacre à l'histoire du langage, des institutions sociales, etc.

Mais il n'y a aucune utilité à se faire des illusions aussi exagérées que le sont celles de M. Jordan, ou, si l'on veut, d'élever des prétentions aussi peu justifiées par les modestes résultats acquis jusqu'à ce jour. Le système, la doctrine — car il y a presque toujours une doctrine au moins implicite dans les travaux relatifs à l'histoire des religions — est-elle démontrée aujourd'hui *par les faits* mieux qu'elle ne l'était il y a vingt, trente ans ? Connaît-on mieux l'Homme Primitif ? Le « Système » n'est-il pas toujours l'Evolution, c'est-à-dire une hypothèse ? Or, cette Evolution, cette hypothèse, n'est pas précisément celle des naturalistes, qui croient pouvoir appuyer leurs théories sur une foule de faits. Dans la « Science » des religions, l'hypothèse des naturalistes est acceptée implicitement comme une théorie absolument démontrée, et appliquée ensuite aux faits religieux, qui paraissent souvent dire le contraire. Bien entendu, les faits anciens et modernes jugés en eux-mêmes, et non d'après les classifications et les étiquettes sous lesquels il a plu à des théoriciens de les ranger. Les derniers ouvrages de A. Lang, que M. Jordan a raison de tenir en grande estime, sont extrêmement instructifs à cet égard.

Le premier progrès à réaliser si l'on veut que l'histoire des religions devienne enfin une science, c'est de faire litière de ces théories et de bien d'autres encore, et de continuer à recueillir et à classer les faits. Ce sera tantôt l'œuvre du philologue, tantôt de l'historien, tantôt de l'ethnologue. Le philosophe pourra s'essayer à des théories provisoires, mais à titre de théories, et surtout à visage découvert. Quant aux religions des peuples anciens, nous savons, sans aucun doute, beaucoup plus de choses qu'autrefois et nous en apprenons de nouvelles tous les jours. Mais quel a été l'effet des investigations — et aussi des salutaires réflexions — de la dernière génération du 19^{me} siècle ? Tout juste de multiplier les points d'interrogation, de créer une espèce d'agnosticisme en tout ce qui se rapporte aux origines. On peut dire hardiment que

l'homme qui oserait parler aujourd'hui de « l'origine et du développement de la religion, étudiée à la lumière des religions de l'Inde » serait regardé, au mieux, comme un naïf ou un poète par tous ceux qui sont quelque peu au courant de la situation scientifique. — C'est en marchant dans cette voie que l'histoire des religions deviendra *peut-être* un jour — bien éloigné, à toute apparence — une science, mais jamais cependant dans le sens où l'entend M. Jordan.

PH. COLINET.

* * *

HERMANN L. STRACK, *Die Genesis übersetzt und ausgelegt* (Strack und Zöcklers Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testamentes. A. Altes Testament. I. 1). Zweite, neu durchgearbeitete Auflage. München. C. H. Beck. 1905. 8. XII und 180 S. — Prix : 3 M. 50 Pf.

L'auteur du livre en question adhère au point de vue de l'école conservatrice-protestante. Il pense que la Genèse doit son origine à différents traités, l'un jahviste, l'autre élohiste, ainsi qu'au livre sacerdotal, lesquels auraient été conciliés par un ou deux rédacteurs. Les résultats que l'école critique a voulu tirer d'une telle opinion lui paraissent fort exagérés. Il déclare qu'au contraire l'autorité de la narration biblique ne pouvait que gagner à ce fait que deux ou trois rapporteurs nous transmettent un événement de la même manière dans ses points essentiels. Nous ne pouvons insister ici plus longuement sur ce point de vue. Le côté théologique de la question ne rentre pas dans ma compétence. Pour ce qui est du côté historique je ne puis qu'exprimer ma conviction que plus nous approfondissons notre connaissance de l'Orient ancien, plus celle-ci démontre d'une manière évidente que les livres de la Genèse et de l'Exode sont des sources historiques de premier ordre.

Il est vrai que les personnages qui y sont nommés n'ont pas encore été retrouvés en général dans d'autres documents, mais cela ne peut surprendre, vu le petit cercle dans lequel ils vivaient pour la plupart. Et quant aux périodes pendant lesquelles les patriarches jouaient, selon la tradition israélite, un rôle plus important, l'époque de Joseph et de Moïse, nous ne possédons guère en

Egypte de documents utiles à la connaissance des événements politiques. Mais, d'autre part, les textes cunéiformes et hiéroglyphiques ont démontré que l'écrivain israélite avait décrit d'une manière excellente le milieu dans lequel vivaient les patriarches. Ce fait plaide éloquemment en faveur de l'existence d'une tradition fort ancienne et nous induit à avoir confiance dans les données de ces documents, même dans le cas où une allusion aux faits mentionnés n'aurait pas encore été retrouvée dans d'autres inscriptions ou papyrus.

M. Strack a arrangé son commentaire de telle sorte qu'il reproduit, après une introduction brève et claire, les différentes parties de la Genèse dans une traduction allemande aussi littérale que possible. Des notes au-dessous du texte donnent des indications linguistiques, des renvois aux passages où les différents mots se retrouvent, des observations explicatives sur les faits mentionnés dans le texte, des citations des travaux modernes les plus essentiels. A la fin de chaque paragraphe se trouvent des exposés qui expliquent la valeur et le sens du paragraphe en question et de ses données en citant des textes parallèles, etc., et en traitant parfois des questions apologétiques.

L'auteur juge d'une manière très sceptique de la valeur des récits babyloniens sur les origines, et nie la possibilité que les écrivains israélites aient utilisé ces mythes. Afin de permettre au lecteur de se former un jugement à ce sujet, il indique partout dans ces passages les matériaux babyloniens et assyriens. De même que la littérature assyriologique, la littérature égyptologique a été exploitée par l'auteur. Malheureusement il n'a pas eu en main le livre de M. Heyes, *Bibel und Aegypten*. I. Münster i W. 1904. Il y aurait trouvé indiqués tous les passages des documents égyptiens propres à expliquer les chapitres 12 à 41 de la Genèse et aurait pu donner, grâce à cet aide, une documentation beaucoup plus riche en ce qui concerne les destinées d'Abraham et de Joseph. A cette exception près, la littérature moderne a été utilisée d'une manière parfaitement suffisante, l'auteur n'ayant voulu citer que les mémoires essentiels et non donner une bibliographie complète dans le genre des grands dictionnaires bibliques.

Le livre de M. Strack sera très utile comme introduction à la

lecture et à l'intelligence de la Genèse, même pour ceux qui ne partagent pas partout son appréciation des faits. Il rendra surtout grand service à ceux qui veulent étudier le texte hébreu, en leur épargnant de longues recherches dans la grammaire et dans le dictionnaire et en leur rendant plus aisément accessible le sens littéral et la liaison des vers hébreux.

Bonn.

A. WIEDEMANN.

* * *

The Jainas, by Dr. J.-G. BÜHLER and J. BURGESS. — London, Luzac and Co, 1903. (Prix : 3 sh. 6 d.)

En dehors du monde scientifique, les Jains sont assez peu connus. Déjà cependant, il y a près d'un siècle, lorsque l'Europe découvrit la littérature indoue, les deux premiers maîtres de l'indianisme, Colebrooke et Wilson, leur consacrèrent des notices substantielles qui font autorité encore aujourd'hui. Ensuite le Jainisme fut en quelque sorte enseveli sous l'universelle renommée de son frère rival, le Bouddhisme. C'est seulement en 1883-85 que Weber, cet autre initiateur, donna dans les *Indische Studien* sa magistrale analyse du Siddhânta jaina. Entre temps, en 1884, dans les *Sacred Books of the East*, M. Jacobi inaugurait sa traduction des plus importants parmi les traités canoniques. Enfin, le 26 mai 1887, en une séance solennelle de l'Académie des Sciences de Vienne, Bühler lisait devant ses collègues une étude d'ensemble sur le Jainisme, intitulée *Ueber die indische Secte der Jaina*. Sobre, mais clair, méthodique et précis, comme tout ce que l'on doit à ce savant de glorieuse mémoire, cet exposé à la fois dogmatique et historique est jusqu'ici ce que l'on a de mieux sur la religion jaina. Malheureusement, peu accessible sous sa forme originale, il était d'un autre côté devenu très rare en tant que tirage à part ; il fallait une chance heureuse pour en rencontrer un exemplaire.

C'était dommage, et M. Burgess, qui montre à l'égard des Jains autant de sympathie que Bühler lui-même leur en témoignait, a compris l'utilité d'une réimpression de cette étude. Voici bientôt deux ans, il en a donné sous forme de traduction anglaise une nouvelle édition.

Par l'aspect, l'étendue et le contenu, elle est assez différente de l'édition originale.

Bühler avait rejeté à la fin de son mémoire la série des notes variées dont il l'avait enrichi. Conscient de ce que cette méthode avait d'inopportun et de peu pratique, M. Burgess, au contraire, a mis ces notes chacune en correspondance avec le passage du texte qu'elle complète ou éclaircit. De la sorte le lecteur a sous les yeux dans la même page les éléments et les détails d'une question. Quelques unes parmi ces notes ont d'ailleurs été ajoutées par l'éditeur, p. ex. p. 11, 13, 19, 25 etc

Mais ce ne sont là que des détails. Une innovation plus importante a consisté à partager l'étude de Bühler en deux sections et à en ajouter une troisième.

La première partie, *The Indian Sect of the Jainas*, est la traduction du mémoire original proprement dit. C'est un exposé dogmatique de la religion jaina.

En ce qui concerne le côté historique, Bühler avait exprimé ses vues principalement dans une longue note relative aux inscriptions jainas découvertes à Mathurâ. A juste titre, M. Burgess a pensé qu'il convenait de mettre cette note en relief. Aussi l'a-t-il combinée avec d'autres documents du même genre publiés à différentes reprises par Bühler dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, et le tout est devenu, sous le titre d'*Appendix A*, la seconde partie du volume. Le lecteur sera reconnaissant à M. Burgess d'avoir ainsi réuni en quelques pages un ensemble de témoignages épigraphiques en faveur de l'ancienneté de la tradition jaina.

Les inscriptions de Mathurâ remontent, en effet, à la période des rois Kuṣāṇas, et prouvent qu'à cette époque l'église jaina était parfaitement organisée. La plus ancienne est datée de l'an 5 du règne de Kanīṣka. La lumière n'est pas encore faite sur cette ère indo-scythe. Mais elle doit être très voisine de l'ère Çaka, si elle ne lui est identique comme on l'admet d'ordinaire. Vers 90 A. D., le Jainisme était donc florissant à Mathurâ, ce qui permet de conclure que depuis longtemps il avait pénétré dans la région.

Une autre inscription non moins importante que les précédentes prouve d'ailleurs qu'à une époque beaucoup plus reculée il s'était

implanté dans une contrée tout à fait opposée, en Orissa. Il s'agit de la grande inscription du roi Khâravêla gravée dans une grotte de Khaṇḍagiri, près de Cuttack. Elle fut longtemps tenue pour bouddhique. Mais Bhagvânâlâl Indrâjî a prouvé au Congrès des Orientalistes de Leide, en 1885, qu'il fallait abandonner cette opinion. C'est une inscription jaina, comme le montre assez le début qui reproduit la formule d'hommage habituelle aux Jains. Elle est datée de l'an 165 de l'ère Maurya, ce qui correspond, non à l'an 90 av. J.-C. comme croyait l'établir Bhagvânâlâl Indrâjî, mais à peu près à l'an 156 av. J.-C.

Rappelons enfin que l'empereur Açoka mentionne les Nigaṇṭhas (Jainas) dans un de ses édits sur piliers.

Pour en revenir aux inscriptions de Mathurâ, on sait combien Bühler s'était attaché à démontrer qu'elles confirmaient la tradition jaina telle qu'elle est fixée dans le *Kalpasûtra*. Elles prouvent donc, non seulement l'ancienneté, mais aussi l'authenticité de cette tradition.

La troisième partie du petit volume qui nous occupe est due à M. Burgess lui-même. C'est un résumé de mythologie jaina. Il y est question des Tirthakaras et de leurs signes distinctifs, des différentes classes de dieux et des enfers. Tous ces noms sont assez rebelles à la mémoire. Ils sont ici méthodiquement classés en une sorte de vade-mecum d'une indispensable utilité.

L'ouvrage se termine par une liste des 84 *gacchas* ou sectes jainas, d'autant plus digne d'être prise en considération, qu'elle a été communiquée par un membre de la Communauté.

Ainsi enrichi et présenté sous un aspect nouveau grâce aux soins de M. Burgess, le mémoire original de Bühler est devenu un véritable petit manuel du Jainisme. Malgré son prix modique, c'est un gentil volume d'une exécution matérielle irréprochable et digne de la maison Luzac.

A. GUÉRINOT.

* * *

Bhāratānuvarṇanam or A Description of India, by T. GAṆAPATI SĀSTRĪ, Principal H. H. the Mahārāja's Sanskrit Collega, Trivandrum-Printers' Sobbing Press, Trivandrum, 1905.

De ce petit livre, très intéressant et très nouveau comme inspiration, le lecteur aura une idée précise en parcourant la préface

de l'auteur et l'introduction, dont M. Sylvain Lévi s'est chargé.

Préface. With the idea of securing circulation for my Sanskrit Readers in Europe, I sent copies of them towards the close of 1901, one set to M. Sylvain Lévi and another to Prof. H. Jacobi. Both of these gentlemen while commending the Readers for the idiomatic sanskrit in which modern subjects and ideas were successfully expressed, were of opinion that the subject matter was not suited to European students who are generally grown up boys when they begin the study of Sanskrit, and that Readers of other contents would be welcome to them. M. Sylvain Lévi added also that, should I ever think of compiling such a work, he would be glad to communicate with me about the plan of the work and the matters to be included therein. On my agreeing to his suggestion, he prescribed towards the middle of 1902, as follows : — " The first part should consist in a summary description of classical India giving the Sanskrit names of the principal mountain, rivers.... connected with the modern ones. Then a sketch of the ancient History of India up to the Musulman times, not intending of course to be a complete history, but making the epochs : Buddha, Chandragupta and the Greeks, Açoka, the Indo-Scythians, the Indo-Greeks, the Guptas and the Hindu revival, Harsha and Bhoja. Then the epic and legendary figures : Rāma and the Rāmāyaṇa, the Pāṇḍavas and the Mahābhārata, Vikramāditya, Çālivāhana. A short chapter on Sanskrit Literature. Then, and that would be the most required part, sketches of actual Indian life, the Hindu boy at home, the same in the school ; the day of a Paṇḍita ; the divine service in a Hindu temple ; a village and the peasants ; lodgings, handicrafts, livings ; the bazaar in a city ; the merchants and the things sold ; some clear and real hints to caste... The style should be a plain one free from any research or pedantry, easy and flowing as suits the European mind ". This book was therefore prepared on the lines above indicated and the manuscripts sent to the Professor about the close of 1903. In accordance with his desire expressed, while returning the compilation with his entire approval, the proofsheets were all sent to him and he has carefully looked through the whole of them.....

Though undertaken and compiled at the instance of an European

Professor for European Students, the book especially Part I dealing with ancient geography and the major portion of Part II containing sketches of ancient History, I believe, would not be without use to Indian students as well, who wish to know something about the past history of their native land. »

M. Sylvain Lévi a écrit quelques mots d'introduction :.... of course, it is not what we should call an historical work, but it is a first step in order to bring the student of Sanskrit language and literature in contact with the problems of Hindu History.... Written in a plain and good style, without any show of pedantry à la Pandit, this book will certainly prove useful in the Sanskrit Schools of India. Foreign students of Sanskrit will also welcome it, as the Sanskrit language plays here the part it ought to play, I mean as a key to Hindu love and Hindu civilisation ».

Je m'associe de grand cœur à cette appréciation. Peut-être est-il regrettable que les chapitres désignés par M. Sylvain Lévi comme les plus indispensables, ceux consacrés à la vie journalière et contemporaine, soient relativement écourtés (pp. 134-158). Il y a des paragraphes vraiment réussis et bien 'troussés', celui par exemple qui traite des qualités des poèmes (p. 114). Le livre est bien un livre hindou, parsemé de *śloka*s traditionnels ; on commence à être indianiste quand on en apprécie la saveur : *ālaṃkārapriyo viṣṇur abhiṣekapriyaḥ śivah* : « Viṣṇu aime les ornements et Śiva les aspersions rituelles » N'est-ce pas là, en raccourci, un petit traité de pūjā (1) ?

L. V. P.

* * *

Histoire de la Syrie (en arabe) par Mgr JOSEPH DEBS, archevêque maronite de Beyrouth. — Beyrouth, 1893-1905. 8 volumes gr. in-8, de 425, 689, 680, 595, 581, 665, 504 et 448 pages.

La Syrie est certes un des pays qui ont été le plus anciennement habités ; elle a été le théâtre de plus d'un événement tragique, de ces événements qui ont eu tant d'importance et tant de puissance

(1) Il y a une bonne carte, de facture indigène, et très claire. Le livre ne porte pas d'indication de prix : peut-on en conclure que le Pandit en enverra gracieusement de petites collections à ses collègues occidentaux ?

que l'on peut dire qu'ils ont changé la face du monde. Elle a connu les vicissitudes des longues existences, et vu se produire en son sein les révolutions les plus diverses et les plus terribles. Premier berceau du genre humain, elle l'a vu grandir, se développer, et puis aller peupler d'autres plages loin d'elle ; c'est chez elle que se sont développés les arts, les sciences, le commerce, c'est sous son ciel bleu et sans fond, et aux rayons de son brûlant soleil que sont écloses la plupart des grandes religions qui ont dominé l'esprit humain et qui le dominent encore.

Tour à tour les conquérants de tous les âges se sont donné rendez-vous sur cette terre privilégiée pour la dévaster ou pour en relever les ruines, et leurs différentes conquêtes y ont laissé des traces de vie ou de mort, traces que le voyageur peut encore contempler, et sur lesquelles, plongé dans de sérieuses méditations, il peut recueillir les plus salutaires enseignements. On y voit la poésie pure et naïve des premiers âges s'y mêler aux parfums mystiques de Moïse et de Jésus ; on y voit le cortège paisible des arts et des sciences passer et repasser à travers ces épopées vivantes, tour à tour grandioses et terribles. Et tout cela avait de quoi tenter la plume d'un écrivain, poète ou historien, et cependant nul n'avait encore essayé de traiter ce vaste sujet.

Monseigneur J. Debs, archevêque maronite de Beyrouth, a voulu combler cette lacune, et sa plume déjà exercée par de nombreux écrits, tant linguistiques que polémiques et littéraires, tenta un suprême effort pour s'immortaliser dans un ouvrage, qui, tout en témoignant de sa foi d'évêque catholique, serait un éternel hommage à la chère patrie syrienne. Après une longue vie, tout entière consacrée à l'étude et au travail, Mgr Debs a voulu léguer un souvenir à la postérité et ne pas laisser inutiles tant de labeurs. L'histoire de la Syrie avait de quoi tenter son érudition d'historien, son âme croyante, son imagination poétique et son cœur de syrien. Et il s'est mis à l'œuvre avec une jeunesse de courage qui faisait un agréable contraste avec la vénérable couronne de cheveux blancs qui ornait sa tête de vieillard. C'est à la jeunesse surtout qu'il a pensé en écrivant les huit volumes de son histoire, à cette jeunesse d'aujourd'hui qui tâche de se mettre au niveau de la science moderne, mais chez laquelle parfois l'on voit se reproduire la

fatigue religieuse, si caractéristique des siècles modernes. L'archevêque de Beyrouth, tente de dissiper cette fatigue, de rallumer les croyances éteintes, de consolider la foi des âmes ébranlées. Cette idée le soutint dans son travail pénible et on la voit de temps en temps apparaître dans des paragraphes qui ont pour but de prouver la vérité des enseignements catholiques.

Dans la conception de Mgr Debs, l'histoire de la Syrie depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, se trouve divisée en 4 grandes époques.

La 1^{re} est celle où vivaient, en nations indépendantes les unes des autres, les Hittites, les Phéniciens et les Hébreux.

La 2^e époque s'étend depuis la conquête d'Alexandre et la domination romaine, jusqu'à la conquête musulmane.

La 3^e époque comprend le gouvernement des Khalifes, auquel vient mettre fin la conquête de la Syrie et de l'Egypte par le Sultan Sélim I.

La 4^e époque comprend la domination ottomane, domination qui dure encore.

Dans la 1^{re} époque, l'auteur commence par exposer la cosmogonie juive. Puis il traite des anciens habitants de la Syrie, ensuite des nationalités qui se sont formées de leurs débris, ou qui leur ont succédé, Hittites, Phéniciens, Hébreux. Mgr Debs, pour cela, met à contributions les monuments égyptiens, assyriens et syriens, ainsi que la partie historique de la Bible, les confirmant les uns par les autres. Cette partie, tout en appartenant à l'histoire de la Syrie, constitue une explication raisonnée et historique de la Sainte Écriture, et c'est à quoi vise clairement l'auteur, qui en sa qualité d'évêque, ne peut se désintéresser de la foi dont il est le ministre.

Mais il ne faut pas croire que l'auteur oublie l'histoire de la civilisation. La langue, la littérature, les arts, les sciences, le commerce, les inventions, les mœurs des différents peuples étudiés sont reproduits fidèlement avec toutes les données historiques et les indications bibliographiques nécessaires.

Pour la période macédonienne et romaine, les sources de l'auteur sont les anciennes inscriptions, recueillies par les différents savants comme De Vogué, Waddington, etc.

Arrivé à Jésus-Christ, l'auteur semble changer de méthode, et

il avance par siècles, exposant l'histoire profane d'abord, puis l'histoire ecclésiastique, et finissant par des notes biographiques sur les Syriens qui se sont rendus illustres à cette époque, tant dans l'histoire profane que dans l'histoire ecclésiastique. Parfois même on trouve la biographie d'un homme illustre qui n'est pas Syrien, mais qui a été plus ou moins mêlé aux événements dont il s'agit. Dans toutes ces biographies la partie bibliographique est relativement riche.

Tout en suivant toujours la division de l'histoire par siècles, après Jésus-Christ, l'auteur revient à sa première conception des 4 grandes époques, et traite avec une remarquable érudition les deux époques musulmane et ottomane. Il puise dans les auteurs de l'Europe comme dans les auteurs orientaux, auteurs qu'il compare, qu'il discute, qu'il accorde ensemble ou qu'il rectifie.

On voit passer devant ses yeux tous ces vieux Khalifes qui ont rempli le monde du bruit de leurs conquêtes. Ce sont tour à tour les Khalifes légitimes, les Omayyades, les Abbassides, les Fatimides, puis les Rois Ayoubites, les Mamelouks, venant céder la place aux Sultans ottomans, qui depuis lors font toute l'histoire de la Syrie. A côté de ces khalifes et de ces rois, on voit apparaître, leur faisant cortège, la série des écrivains et en général de tous ceux qui se sont signalés dans l'histoire syrienne. Leur vie et leurs œuvres sont soigneusement notées et jugées.

Enfin l'auteur, en bon Maronite, a voulu, et il en avait bien le droit, faire en même temps que l'histoire de la Syrie, l'histoire de sa chère nation maronite.

Assistant à son origine, il la suit à travers toutes les époques de l'histoire qu'elle a traversées, retraçant partout son état social, politique et religieux. Dans ces pages où l'auteur a mis tout son cœur et tout son savoir, on voit toute cette nation, ses princes, ses patriarches, ses monuments, ses sociétés, ses établissements religieux, en un mot on a une petite encyclopédie maronite, très exacte et la mieux renseignée.

On peut dire de même de cette histoire qu'elle est une encyclopédie syrienne, car tout ce qui se rapporte de près ou de loin à cette contrée s'y trouve en temps et lieu. Depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, les 8 volumes de cette histoire se

déroulent, notant, retraçant, faisant revivre tout : souverains, peuples, religion, politique, état social, mœurs, civilisation, sciences, découvertes, littérature. Rien n'est omis.

Si parfois on constate des lacunes, il faut en accuser, non l'auteur, mais bien l'état du pays et les ténèbres de l'histoire syrienne, qui sont et qui seront toujours très difficiles à dissiper. Si l'on compare l'état du pays où vit l'auteur, à la richesse de son œuvre, on est frappé qu'il ait pu avec des documents si insuffisants et si difficiles à acquérir, arriver à des résultats si satisfaisants. Et l'on peut alors juger des sacrifices qu'il a dû faire, sacrifices qui auraient fait fléchir un courage moins éprouvé.

Quant au style et à la valeur littéraire, cette histoire peut être donnée comme un modèle de simplicité correcte et distinguée, de clarté, qualité si rare dans les auteurs orientaux, de concision et de correction. Evitant la langue vulgaire, l'auteur ne va pas choisir ses expressions dans cette vieille littérature arabe, qui ne répond plus aux idées de la génération actuelle ; il tient un juste milieu, et son style simple et digne est à la portée de tous, sans jamais donner prise aux critiques des linguistes et des savants lettrés. Il a cette belle transparence, à travers laquelle l'idée apparaît toute entière et dans toute sa beauté. Aucune difficulté n'y vient arrêter le lecteur pour interrompre sa pensée ; on ne lit plus, on voit passer devant ses yeux les événements historiques dont il s'agit, on les voit pour ainsi dire se dérouler d'eux-mêmes devant soi sans peine et sans effort.

Enfin, pour dire toute notre pensée sur cette œuvre, nous croyons que Monseigneur Debs, en dépit des imperfections et des lacunes que pourrait avoir son œuvre, a bien mérité de la chère patrie syrienne, ainsi que de la science. A l'une et à l'autre, il rend un service signalé. Il a instruit l'une et il a mis l'autre à la portée de tous, et toutes les deux ne l'oublieront pas de si tôt.

K. KHAÏRALLAH.

*Secrétaire du Bureau technique
du Gouvernement Général du Liban.*

REVUE DES PÉRIODIQUES.

The American Journal of Philology XXVI. 2, 3, 4.
(Whole 102, 103, 104).

1. *Ecclesiastes* By PAUL HAUPT. Traduction de l'Ecclesiaste en vers anglais accompagnée de nombreuses notes et d'une introduction où l'auteur attribue la composition de cet écrit biblique à un saducéen mort dans la première décade du règne d'Alexandre Jannaeus. Il aurait écrit vers l'âge de soixante-dix ans, mais son livre n'aurait été publié qu'après sa mort par des amis et les pharisiens en auraient atténué certains passages, circonstances qui expliqueraient les variantes nombreuses du texte.

2. *A Semantic Study of the Indo-Iranian Nasal Verbs* by E. W. FAY. Part II. (cf. A. J. P. XXV. p. 369 sqq.)

Verbes de la classe en *-nā*, *-nī* avec leurs équivalents et dérivés dans les autres idiomes indo-européens. Part III : Verbes des classes en *-nā*, *-nī* ; *no*, *-nu* ; verbes à iufixe nasal.

3. *Notes on the "Hisperica Famina"* by H. A. STRONG.

4. *The Origin and Meaning of the Ancient Characters of Style*, by G. L. HENDRICKSON.

La première tentative pour définir la nature et le but de la rhétorique se trouve dans le *Phèdre* de Platon. On trouve ensuite dans Aristote un développement détaillé des grandes lignes tracées par le philosophe de l'Académie et la question continue à être discutée par les diverses écoles de philosophie et de rhétorique de l'antiquité. En somme, on peut dire que, pour les anciens, le « grand style » se confond avec la rhétorique dans sa conception primitive en tant qu'instrument servant à transporter l'âme (ψυχαγωγία). Le « style

simple » est la dialectique, le « style moyen » est un *tertium quid*, intermédiaire entre les deux. Ultérieurement, on en vint à distinguer deux genres de style 'rhétorique' : le style « fini » et « travaillé » (*cultus*) et le style véhément et passionné (*vis*). La prééminence de Démosthène en tant qu'orateur fit donner de plus en plus à ce dernier type le nom de « grand style », tandis que le premier vint se confondre avec le « style moyen ».

5. *A Harvard Manuscript of Ovid, Palladius and Tacitus* by E. K. RAND.

Ce manuscrit du quinzième siècle récemment acquis par l'Université d'Harvard mérite l'attention des philologues classiques car il contient, outre divers écrits inédits d'humanistes, certaines portions d'Ovide, Palladius et Tacite qui n'existent que dans des manuscrits du quinzième siècle. Dans un précédent article M. E. K. Rand a publié une collation du texte d'Ovide (Héroïdes XXI 1 — 144). L'article présent contient une description plus détaillée avec collation des textes de Palladius et de Tacite.

6. *The Vatican Codex of Cicero's Verrines* by W. PETERSON.

Dans un article récent de l'*English Journal of Philology*, l'auteur a donné une notice sur les principaux mss. des Verrines, à l'exception du palimpseste du Vatican. Celui-ci mérite d'être étudié à part tant à cause de sa grande antiquité que parce que son autorité a été jusqu'ici injustement dépréciée, et c'est cette étude qu'entreprend M. Peterson dans le présent article.

7. *Culex 367, 8 and Ciris 66.* by ROBINSON ELLIS.

8. *De Thucydidis I, I-23* scripsit MORTIMER L. EARLE.

Nécrologie : Mortimer Lamson Earle, professeur à la *Columbia University*.

Transactions and Proceedings of the American Philological Association. XXXV.

1. *Historical Value of the Twelfth Chapter of Plutarch's Life of Pericles* by Prof. W. S. FERGUSON.

2. *On the Distinction between Comitia and Concilium*, by Dr G. W. BOTSFORD.

Toute enquête sur le sens de ces deux mots a pris jusqu'ici son

point de départ dans la définition de Laelius Felix, citée par Gellius XV. 27. L'objet de cet article est de considérer le sens de ces deux mots dans les principaux prosateurs de l'époque de Cicéron et d'Auguste. Contrairement à la définition de Laelius, on ne peut dire que *comitia* s'applique aux assemblées du peuple entier et *concilium* à celles d'une portion du peuple, mais, en latin classique, l'emploi d'un terme pour l'autre s'explique par ce simple fait que *concilium* est un singulier, tandis que *comitia* est un pluriel, et en outre, que *concilium* implique l'idée de délibération, discussion.

3. *Studies in Latin Accent and Metric* by Prof. R. S. RADFORD.

M. Radford qui a déjà publié deux articles (Tr. Am. Phil. Assoc. 1903. — A. J. P. XXV. 256, sqq.) sur l'accentuation des groupes de mots constitués par un monosyllabe, suivi de deux brèves, s'occupe dans la présente étude de l'accentuation des pronoms et des conjonctions dans la phrase latine. Il établit que l'accentuation oxytonique des conjonctions affirmée par les grammairiens se produit souvent par un phénomène de proclise devant un mot constitué par deux syllabes brèves. Il en serait de même pour les pronoms *qualis*, *illum*, etc. en même situation, ce qui peut se prouver par diverses particularités de la versification de Plaute.

Quant à la relation entre l'accent et la versification, M. Radford admet l'existence de deux prononciations distinctes en latin ; la première soignée et solennelle, où les différences quantitatives étaient l'élément principal du rythme, était en usage pour la lecture des poésies ; l'autre, plus familière, donnait plus d'importance à l'accent d'intensité. Celle-ci était la prononciation ordinaire en dehors de laquelle fut établie la versification quantitative. Toutefois on s'habitua à voir telle sorte de rythme prosodique coïncider avec l'accent tandis que telle autre s'en éloignait, et, de la sorte, on aurait été porté à marquer de plus en plus ces relations fortuites entre la prosodie et l'accentuation.

4. *The Accentus of the Ancient Latin Grammarians* by Dr CHARLES W. L. JOHNSON.

Les questions relatives à la nature de l'accent latin sont si difficiles à trancher qu'aucun témoignage ne doit être négligé. Aussi M. Johnson a-t-il recueilli les diverses définitions que les anciens grammairiens donnent de l'*accentus*. Il semble que c'est la notion

d'accent mélodique et musical qui domine leur conception de l'*accentus*.

5. *The Çantikālpa of the Atharva-Veda* by D^r G. MELVILLE BOLLING.

Publication du texte d'après la transcription faite par Weber sur le manuscrit sanscrit 363 de Berlin.

Ce texte tire son nom du fait qu'il contient le rituel pour le 'adbhutamahācānti' ou grande cérémonie destinée à détourner les mauvais effets des présages.

Le texte est précédé d'une introduction concernant la nature de cette cérémonie et la versification du texte.

6. *Notes on Ovid* by D^r E. KENNARD RAND. a) A Manuscript of Ovid's *Heroides* XXI. 1-144. b) Imitation d'Ovide chez Horace.

7. *The Etymology of Mephistophiles* by PROF. J. GOEBEL.

Ce nom mystérieux ne serait qu'une modification du nom d'*Hermes Trismegistos* qui était vénéré dans les premiers siècles de notre ère par les alchimistes, les astrologues et les magiciens. Ce dieu aurait été considéré plus tard par les chrétiens comme un démon et nommé *Megist-Ophiel* (Ophiel = ὄφι + heb. *el*). Des transformations analogues à celles de *g* en *ph* se rencontrent dans les noms relatifs à la magie.

CHRONIQUE.

Les idiomes parlés par les Esquimaux du Nord de l'Amérique sont exclusivement du type à suffixe, tandis que les dialectes des Indiens du même continent usent tout à la fois de préfixes, suffixes et infixes. Rien ne rappelle dans l'esquimau les particularités des langues américaines. En revanche, quand on le rapproche des idiomes des populations boréales du vieux-monde, appartenant à la grande famille ougro-finnoise, on est surpris des multiples points d'attache qu'on lui découvre avec ceux-ci. C'est ce que fait remarquer M. UHLENBECK dans Z. D. M. G. 59, p. 157, sqq. Les analogies présentées ne sont pas de simples ressemblances entre les mots, ce qui peut souvent résulter d'un simple hasard, mais des similitudes dans les suffixes grammaticaux. Celles-ci sont multiples et frappantes, surtout en ce qui concerne les suffixes des nombres : grönl. *igdlo* (maison), *igdluk* (deux maisons), *igdlut* (des maisons) cf. samoy : *loga* (renard), *logāq* (deux renards), *logat* (des renards). Les terminaisons verbales sont en esquimau *-m*, *-t*, *-n* comme en samoyède.

* * *

— L'origine de la langue étrusque est un problème qui tourmente depuis longtemps le monde des linguistes. L'an passé encore divers articles de cette revue y furent consacrés. M. A. ZIMMERMANN, dans les *Bezenbergers Beiträge*, sans vouloir aborder cette question périlleuse, s'est efforcé avec succès de fixer le sens de certains mots étrusques appartenant au langage familier : *puia* (épouse), *appa*, *pappa* (père), *ama*, *mama* (mère), *nanna*, *anna* (vieux), *atta*, *tatta* (père), etc. Certes, ces mots ont leurs équivalents dans les langues

indo-européennes, mais, comme le dit M. Z., cela ne prouve rien quant à l'origine de l'idiome étrusque, car ces termes se retrouvent dans toutes les familles de langues.

* * *

La section indo-européenne du quarante-huitième congrès des philologues et des membres de l'enseignement en Allemagne tenu à Hambourg (octobre 1905) a été marquée par des communications intéressantes de MM. Bezzenberger, Bartholomae, Hermann, Solmsen, Skutsch, etc.

Parmi celles-ci, on peut signaler la réponse faite par M. C. Bartholomae à la communication importante faite au congrès des orientalistes à Hambourg (1902) par M. Andreas au sujet de l'écriture avestique qui, d'après lui, aurait conservé la distinction des voyelles *a*, *e*, *o* comme en indo-européen. M. B. montre que si *u*, *au*, *au* correspondent souvent aux sons *o* et *e*, ils correspondent souvent aussi au son *a*. De la comparaison : *scindaya-* (briser) et *skandam* (brisure) M. A. tirait la conclusion que *u* répondait devant les palatales à l' *i*. *e*. *e* tandis que *ξ* rendait l' *i*. *e*. *o* (*skend* : *skond*). M. B. constatant que *i* apparaît aussi pour *o* dans *yim* : *δν*, *hačinte* : *ἐπονται*, etc., se refuse aussi à admettre cette conclusion de M. A.

Non seulement la démonstration de M. A. est insuffisante, mais sa thèse est démentie par les transcriptions des noms éraniens en grec où *u* est rendu presque toujours par *α*, quelle que soit son origine, bien que les Grecs connussent la distinction de *a*, *e*, *o*. Cf. *χόασπης*, *Ἀσπαμίτρης* dérivés d'*aspa* pour *i*. *e*. *ekyo*.

— Un des principaux caractères distinguant le persan de l'époque de Firdousi de celui d'aujourd'hui (qui lui est encore si semblable malgré ce long espace de temps), c'est la disparition des longues *ē*, *ō* qui se confondaient déjà dans l'orthographe arabe (و) avec *i*, *ū* mais qui étaient soigneusement distinguées dans les rimes du *Shāhnāma*. Aujourd'hui, l'on prononce toujours *ī*, *ū* (وړ = Fird. *rōs*, pers. act. *rūz*. کړه = Fird. *kōh*, pers. act. *kūh*, ریختن = Fird. *rēkhtan*, pers. act. *rīkhtan*, etc.) (prononciation حورف. Toutefois, cette prononciation *ē*, *ō* (مچورل) qui survit dans les emprunts indiens au

persan, aurait, pense M. Huart dans une intéressante communication des *Mem. Soc. Ling.* XIII p. 409 sq., laissé des traces même dans la prononciation vulgaire de la Perse où *ē, ē* au lieu de se prononcer *i, u*, sont articulés fréquemment aujourd'hui *ei* et *ou*, par exemple quand on prononce *Fareidūn* pour *فریدون*, zend *Thraetaona*, *meīva* pour *میوه* (fruit).

Le zend *raočaṇh* devrait être régulièrement en persan *rāshan* pour *rōshan*. Or, il se prononce généralement *roushan*. *ریشه* se prononce de même *neīza* pour *nīza* (a. pers. * *naisaka*).

* * *

M. A. DIETERICH (*Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Trübner 1905*) s'occupe de trois coutumes romaines : dépôt des nouveaux-nés sur le sol, obligation d'enterrer et non d'incinérer les jeunes enfants, habitude d'étendre les agonisants sur le sol. Il recherche des traits analogues dans les divers folk-lores et finit par conclure à l'existence d'une croyance à la « Terre-Mère » qui, tant au propre qu'au figuré, enfanterait les hommes pour les recevoir de nouveau après leur mort dans son sein. Le phallus et les mimes obscènes accompagnant les funérailles auraient été destinés à exciter cette puissance génératrice de la Terre. D'après lui encore, il faudrait chercher dans cette croyance la raison du mélange d'obscénités et de hautes spéculations sur l'immortalité de l'âme telles qu'elles paraissent s'être rencontrées dans les « mystères » des ancients.

* * *

— Les fouilles exécutées récemment dans le temple d'Esmun près de Sidon ont attiré l'attention sur ce dieu phénicien. M. W. W. BAUDISSIN lui consacre un long article dans la *Z. D. M. G.* 59. p. 439 sqq. et établit que Esmun appartient à la catégorie des divinités jeunes.

Il apparaît comme étroitement lié avec Astarté, déesse de la force génératrice de la nature. Il est associé avec Melkart, dieu du réveil de la vie naturelle et, à ce qu'il semble, il fut identifié avec Dionysos, dieu des forces vitales jeunes de la nature. D'autre part, il fut identifié aussi avec Asclepios, ce qui paraît indiquer

que le dieu du réveil de la nature devint dieu guérisseur de l'humanité.

* * *

— Le R. P. Scheil vient d'éditer (Mémoires de la délégation en Perse t. VI) les textes écrits dans l'écriture proto-élamite, et récemment découverts dans les fouilles de Suse. Il a fait un classement des 989 signes figurés et tenté un « essai d'interprétation » qui démontre que l'on a affaire à des tablettes de comptabilité analogues à celles de la Chaldée.

Cette écriture paraît remonter au même proto-type que celle de la Babylonie, mais elle aurait suivi pendant une assez longue période une évolution indépendante ce qui l'aura amenée à un type très sensiblement différent des caractères cunéiformes ordinaires.

* * *

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* VIII p. 554, M. WIEDEMANN, attire l'attention sur une fresque du monastère St-Simeon à Assouan, curieuse illustration de la mystique de l'alphabet à laquelle se rattache l'ouvrage copte : *Les mystères des Lettres grecques* publié ici-même par MGR HEBBELYNCK.

Cette peinture représente le Christ entouré de quatre figures ailées et de vingt-quatre personnalités dont les noms sont écrits en copte. Ceux-ci sont formés au moyen des 24 lettres de l'alphabet grec suivies de la finale $\alpha\eta\lambda$ empruntée à *Raphael, Michael*, etc.

Ce sont donc des personnifications des lettres. M. W. remarque l'analogie entre ces 24 personnalités et les 24 $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ de l'Apocalypse 4. 4. sqq. L'existence de la mystique de l'alphabet dans l'Apocalypse peut, du reste, se déduire de certains passages de ce livre notamment de l'insistance avec laquelle il désigne la divinité par les lettres α et ω .

* * *

— L'importance un peu inattendue que le très ancien petit état chrétien d'Ethiopie a acquise dans la politique actuelle, attire de plus en plus sur lui l'attention des érudits. C'est ainsi que le P. BECCARI S. J. vient de publier sous le titre *Rerum Aethiopica-*

rum Scriptores Occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX une série de curieux documents enfouis jusqu'ici dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome dans lesquels les missionnaires Jésuites qui s'efforcèrent de ramener à l'unité les Abyssins de 1560 à 1650, ont consigné de précieux renseignements concernant ces populations. Le premier volume de cette publication a paru. C'est une introduction générale, renfermant un choix de documents montrant l'importance de ces textes pour l'histoire politique et religieuse, la géographie, le folk-lore, etc.

* * *

— Dans la séance du 27 octobre 1905 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. E. F. GAUTIER a fait une intéressante communication sur les résultats d'un voyage ethnographique transsaharien. Il est curieux de constater que, jusqu'à une époque récente, des agriculteurs nègres munis d'armes et d'instruments en pierre, ont occupé la plus grande partie du Sahara, le long des oueds. Ce n'est que fort tardivement, peut-être à l'époque romaine, que les Berbères ont envahi ces contrées que leurs descendants, les Touaregs occupent aujourd'hui jusqu'aux rives du Niger.

A. C.

* * *

La rédaction du *Muséon* remercie M. E. DUPRÉEL de l'envoi de son intéressant mémoire : *Histoire critique de Godefroid le Barbu*, consacré à une personnalité aussi importante pour l'histoire du moyen-âge en général que pour celle des Pays-Bas.

* * *

ANTHROPOS, Revue internationale et linguistique. (Directeur P. Guill. Schmidt, S. V. O., Maison de Mission St-Gabriel, près Vienne, Autriche). Prix d'abonnement 15 fr. (réduction de 50 % pour les Missionnaires).

Nous saluons avec sympathie cette nouvelle revue, qui sera entièrement l'œuvre des missionnaires catholiques, et qui exercera sans nul doute une très heureuse action, tant pour les progrès des

connaissances ethnographiques que pour la formation scientifique des missionnaires. Presque exclusivement attachés, dans le Muséon, à l'étude des documents écrits des religions 'civilisées', nous n'avons pas dans les études ethnographiques une foi illimitée. Il est bien difficile d'interpréter les textes les plus clairs et de comprendre au juste la pensée des théologiens hindous ou musulmans : combien plus de pénétrer dans l'âme des sauvages et de déterminer l'origine des rites ! Aussi c'est une grande sagesse du Père P. G. Schmidt de convier les missionnaires à une besogne purement ou principalement descriptive, de les mettre en garde contre 'les amples théories' et même contre 'les comparaisons étendues', 'les données trop générales'. — Les missionnaires sont invités à apporter dans leurs recherches 'un esprit attentif, nous dirons même un religieux respect, pour tout ce qui se présente comme un fait'. Il ne faut 'ni amoindrir, ni augmenter, par une tendance d'apologie religieuse, un fait avéré'. On ne saurait mieux dire. — C'est aussi une observation pleine de sagacité que nous lisons à la fin du programme : étudier, non seulement une peuplade en général, mais des individus en particulier, et surtout ceux que quelque supériorité intellectuelle ou morale met en évidence. Seules, bien conduites et intelligemment choisies, des monographies peuvent nous apprendre quelque chose. Et cette méthode, en révélant la complexité de l'objet étudié, mettra en déroute la cohue des chimères ethnographiques, si violemment antipathiques aux philologues.

Un 'Questionnaire pour les recherches ethnologiques' est annexé au programme. Ce questionnaire n'est ni meilleur ni plus mauvais que beaucoup d'autres.

La revue sera internationale : chacun y écrira dans sa langue. Le programme est rédigé en quasi-français. Pour dire 'Table des Matières', on emploie la formule 'L'Indice', ce qui rappelle la 'Langue bleue' ou le 'Neutral Language'.

Un grand nombre de prélats ont apporté à l'*Anthropos* le témoignage de leur sympathie et la liste des articles promis est fort engageante.

L. V. P

NÉCROLOGIE.

Jean-Baptiste Abbeloos.

Le *Muséon* vient de perdre dans la personne de Mgr Abbeloos, recteur magnifique honoraire de l'Université de Louvain, un de ses amis et soutiens de la première heure. Depuis quelques années nous avons l'honneur de le compter parmi les membres de notre Comité de Rédaction. Quoique depuis longtemps il eût cessé de publier, Abbeloos était un des représentants les plus marquants de la science belge.

Il était né à Goyck, dans le Brabant, le 15 janvier 1836. Après de brillantes humanités, il se destina à l'état ecclésiastique et fit ses premières études de théologie au Séminaire de Malines. C'est en 1867 qu'il arriva à l'Université de Louvain pour y entreprendre des études approfondies. C'était l'époque où florissait feu Beelen et où débutait Mgr Lamy, le futur éditeur et traducteur des œuvres de St Ephrem. Sous l'influence de ces deux maîtres éminents, Abbeloos se consacra tout spécialement à l'étude des langues orientales. Le premier fruit de ses travaux fut sa dissertation doctorale qu'il publia vers 1867, sous le titre « De Vita et Scriptis S. Jacobi ». Il se rendit ensuite en Angleterre, où il travailla dans les bibliothèques de Londres et de Cambridge. C'est dans cette dernière ville qu'il jouit de l'aide et de l'hospitalité de l'illustre J. W. Wright, dont il conserva toujours un souvenir reconnaissant. Il avait ainsi recueilli les matériaux de son grand ouvrage « la Chronique ecclésiastique de Barhebraeus », qu'il publia en collaboration avec Mgr Lamy. Depuis lors nous n'avons plus de lui que des publications de moindre importance, mais où il montre toujours les mêmes qualités de pénétration et d'exactitude qui caractérisent ses premières œuvres, et qui le placèrent aux premiers rangs de la science belge.

Abbeloos avait été toujours d'une santé délicate. Après quelques années passées dans l'enseignement de l'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Malines, il fut obligé de renoncer à peu près à ses travaux scientifiques, et il passa le reste de sa vie dans des carrières administratives. C'est en 1887 qu'il devint recteur magnifique de l'Université de Louvain. Il remplit cette charge jusqu'en 1900, alors qu'accablé d'infirmités, il lui était devenu

impossible de suffire au labeur ingrat et continu d'une administration de jour en jour plus étendue et plus compliquée.

Comme Recteur de l'Université de Louvain, Abbeloos eut l'occasion de déployer les magnifiques qualités de son esprit et aussi de son cœur. Il ne lui a pas toujours été possible de résister au mouvement qui, en Belgique plus qu'ailleurs, tend à confondre l'Université avec les hautes études techniques, mais on peut dire qu'il était avant tout l'homme de l'idéal, du progrès intellectuel. Il s'intéressait particulièrement aux études théologiques. D'une orthodoxie stricte mais éclairée, il voyait les progrès à réaliser et il y travailla avec autant de prudence que de courage. Abbeloos n'était pas seulement une intelligence ouverte jusqu'à son dernier jour à tous les progrès de la science, c'était aussi un grand cœur et un patriote éclairé. L'émancipation politique des classes laborieuses le remplissait d'enthousiasme, et, comme son illustre ami de Harlez, il ne recula jamais lorsqu'il s'agissait de défendre une cause juste et élevée. Il s'intéressait profondément aussi à l'action des Flamands qui, à l'Université et dans le pays, travaillent à rendre à leur langue nationale le rang qui lui est dû dans l'administration, dans la société et dans l'enseignement.

Tel était Abbeloos, et tel il resta jusqu'à son dernier jour : une intelligence d'élite, un homme d'idéal, de cœur et de courage et — par la première partie de sa vie — un savant distingué, dont on peut dire *brevi tempore explevit tempora multa*.

PH. COLINET.

Ouvrages de J. B. ABBELOOS.

1. *De Vita et Scriptis S. Jacobi Sarugensis*, etc. (dissertation doctorale). Lovanii 1867, XX, 317 p.
 2. *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum textum Syriacum descripsit e codice Musaei Britannici J. B. Abbeloos, conjuncta opera ediderunt Abbeloos et Lamy*. Lovanii, Ch. Peeters, 3 vol. in-8°, 1872, 1874, 1877. I et II (XXXII p. 936 col), III (VI p. 652 col.).
 3. *Acta Sancti Maris*, syriace edita, translata, illustrata, Bruxelles, 1885.
 4. *Acta Mar Kardaghi martyris*. Bruxelles, 1900.
- Articles et discours divers.
-

YASNA I.

[illegible]

[illegible]

18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29

[illegible]

VARIANTS.

¶. a. Nēr. has nimantrayāmi sarhpūrpayāmi. The alternative rendering 'I invite' is to be preferred; see SBE XXXI, p. 195, note 1. — b. B, C ins. 𐭪 va bef. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — c. Nēr., the MS. J*, has ijisnai for -nau (?). — d. B, D om. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮; see Nēr. — e. B, C om. from 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 to 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 inclusive, but have 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 for 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — f. Nēr. om. 𐭪𐭫𐭮 bef. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — g. A has 𐭪𐭫𐭮 with E; not so D; Nēr. karomi, as indicated. — h. B, C have, as indicated 𐭪𐭫𐭮 here. — i. see Nēr. — j. B. om. the appendage from 𐭪𐭫𐭮; C never expresses this 𐭪𐭫𐭮; so D om. it; A has it. and E. — k. A, E ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮; B. om.; C never expresses it. — l. A, B, E ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — m. A ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮; B om. — n. A ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮; B om. — o. B has irrational point bef. 𐭪𐭫𐭮. — p. this 𐭪𐭫𐭮 may be gloss, or was it suggested by the letters 𐭪𐭫𐭮 in 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮𐭫𐭮. — q. B has 𐭪 for 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮; not so A, E wh. have 𐭪. — r. B, C have 𐭪𐭫𐭮, for 𐭪𐭫𐭮, A, E. — s. B, C have 𐭪. — t. so, B, C; A, D, E 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮.

¶. a. A marks the 𐭪. — b. so corr. 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮; B 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮; D 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 (?); A, C 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮, E 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — c. A by oversight has 𐭪𐭫𐭮. — d. A decayed, B, D 𐭪. — e. B, C 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮. — f. B, C om. D, E's 𐭪𐭫𐭮; so probably A, but decayed. — g. A, B om. 𐭪. — h. A, B om. 𐭪. — i. so A, B. — j. A (?), B, C, D om. the 𐭪 from 𐭪𐭫𐭮; but see E and Nēr.'s aḡgāni; C trl. andām. — k. A decayed at 𐭪𐭫𐭮. — l. so A; cf. 𐭪𐭫𐭮 B 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 (so (?) corr.). Is this superior to the other readings; — 𐭪𐭫𐭮 (?) in B is mistake for 𐭪𐭫𐭮. — m. B 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮; A, C, E 𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮 = artavahišt'; not hūtvaxšt' (so); but Nēr. sadācārat. — n. A decayed at 𐭪𐭫𐭮 and... 𐭪𐭫𐭮. — o. so C trl. izadān; see also Nēr.'s Hormijdāt. — p. C trl. -šān. here. — q. A eaten at 𐭪𐭫𐭮. — r. B. om. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭮; not so A which has 𐭪.

¶. a. B, D ins. 𐭪; not so A. — b. Nēr. may not be too subjective with his sadvyā-

G. a. A ins. - **هنا** here; B, C, D, E om. it here. — b. A om. **هنا** bef. - **هنا**; **هنا** is supplied. — c. **هنا** for **هنا** is followed by C; but C translit. t-**هنا**-n translating tan. and by Nēr.'s gostanūm. It is hardly correct as a literal translation; A, B, C ins. **هنا** aft. **هنا**; not so Nēr. — d. E. **هنا**, om. **هنا**; A **هنا**; om. **هنا**; B, D **هنا**; C **هنا**; A, C om. **هنا**. — e. A ins **هنا** aft. **هنا**; not so B, nor C. — f. C ins. **هنا** bef. **هنا**. — g. A, E **هنا**; not so Nēr.; B, C **هنا**. — h. B seems **هنا** for **هنا**; A approaches the same. — i. so all; C trl. **هنا**; Nēr. **هنا**; A, B mark **هنا**. — j. A, B, D ins. **هنا** bef. **هنا**; not so C. — k. C has **هنا** in the text through oversight. — l. A has **هنا**; B has **هنا**; so C means

30 31 32 33
 34 35 36 37 38 39 40
 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

40 ^a ^b ^c ^d ^e ^f ^g ^h ⁱ ^j ^k ^l ^m ⁿ ^o ^p ^q ^r ^s ^t ^u ^v ^w ^x ^y ^z ^{aa} ^{ab} ^{ac} ^{ad} ^{ae} ^{af} ^{ag} ^{ah} ^{ai} ^{aj} ^{ak} ^{al} ^{am} ^{an} ^{ao} ^{ap} ^{aq} ^{ar} ^{as} ^{at} ^{au} ^{av} ^{aw} ^{ax} ^{ay} ^{az} ^{ba} ^{bb} ^{bc} ^{bd} ^{be} ^{bf} ^{bg} ^{bh} ^{bi} ^{bj} ^{bk} ^{bl} ^{bm} ^{bn} ^{bo} ^{bp} ^{bq} ^{br} ^{bs} ^{bt} ^{bu} ^{bv} ^{bw} ^{bx} ^{by} ^{bz} ^{ca} ^{cb} ^{cc} ^{cd} ^{ce} ^{cf} ^{cg} ^{ch} ^{ci} ^{cj} ^{ck} ^{cl} ^{cm} ^{cn} ^{co} ^{cp} ^{cq} ^{cr} ^{cs} ^{ct} ^{cu} ^{cv} ^{cw} ^{cx} ^{cy} ^{cz} ^{da} ^{db} ^{dc} ^{dd} ^{de} ^{df} ^{dg} ^{dh} ^{di} ^{dj} ^{dk} ^{dl} ^{dm} ^{dn} ^{do} ^{dp} ^{dq} ^{dr} ^{ds} ^{dt} ^{du} ^{dv} ^{dw} ^{dx} ^{dy} ^{dz} ^{ea} ^{eb} ^{ec} ^{ed} ^{ee} ^{ef} ^{eg} ^{eh} ^{ei} ^{ej} ^{ek} ^{el} ^{em} ^{en} ^{eo} ^{ep} ^{eq} ^{er} ^{es} ^{et} ^{eu} ^{ev} ^{ew} ^{ex} ^{ey} ^{ez} ^{fa} ^{fb} ^{fc} ^{fd} ^{fe} ^{ff} ^{fg} ^{fh} ^{fi} ^{fj} ^{fk} ^{fl} ^{fm} ^{fn} ^{fo} ^{fp} ^{fq} ^{fr} ^{fs} ^{ft} ^{fu} ^{fv} ^{fw} ^{fx} ^{fy} ^{fz} ^{ga} ^{gb} ^{gc} ^{gd} ^{ge} ^{gf} ^{gg} ^{gh} ^{gi} ^{gj} ^{gk} ^{gl} ^{gm} ^{gn} ^{go} ^{gp} ^{gq} ^{gr} ^{gs} ^{gt} ^{gu} ^{gv} ^{gw} ^{gx} ^{gy} ^{gz} ^{ha} ^{hb} ^{hc} ^{hd} ^{he} ^{hf} ^{hg} ^{hh} ^{hi} ^{hj} ^{hk} ^{hl} ^{hm} ^{hn} ^{ho} ^{hp} ^{hq} ^{hr} ^{hs} ^{ht} ^{hu} ^{hv} ^{hw} ^{hx} ^{hy} ^{hz} ^{ia} ^{ib} ^{ic} ^{id} ^{ie} ^{if} ^{ig} ^{ih} ⁱⁱ ^{ij} ^{ik} ^{il} ^{im} ⁱⁿ ^{io} ^{ip} ^{iq} ^{ir} ^{is} ^{it} ^{iu} ^{iv} ^{iw} ^{ix} ^{iy} ^{iz} ^{ja} ^{jb} ^{jc} ^{jd} ^{je} ^{jf} ^{jj} ^{jk} ^{jl} ^{jm} ^{jn} ^{jo} ^{jp} ^{jq} ^{jr} ^{js} ^{jt} ^{ju} ^{jv} ^{jw} ^{jx} ^{jy} ^{jz} ^{ka} ^{kb} ^{kc} ^{kd} ^{ke} ^{kf} ^{kg} ^{kh} ^{ki} ^{kj} ^{kl} ^{km} ^{kn} ^{ko} ^{kp} ^{kq} ^{kr} ^{ks} ^{kt} ^{ku} ^{kv} ^{kw} ^{kx} ^{ky} ^{kz} ^{la} ^{lb} ^{lc} ^{ld} ^{le} ^{lf} ^{lg} ^{lh} ^{li} ^{lj} ^{lk} ^{ll} ^{lm} ^{ln} ^{lo} ^{lp} ^{lq} ^{lr} ^{ls} ^{lt} ^{lu} ^{lv} ^{lw} ^{lx} ^{ly} ^{lz} ^{ma} ^{mb} ^{mc} ^{md} ^{me} ^{mf} ^{mg} ^{mh} ^{mi} ^{mj} ^{mk} ^{ml} ^{mm} ^{mn} ^{mo} ^{mp} ^{mq} ^{mr} ^{ms} ^{mt} ^{mu} ^{mv} ^{mw} ^{mx} ^{my} ^{mz} ^{na} ^{nb} ^{nc} nd ^{ne} ^{nf} ^{ng} ^{nh} ⁿⁱ ^{nj} ^{nk} ^{nl} ^{nm} ⁿⁿ ^{no} ^{np} ^{nq} ^{nr} ^{ns} ^{nt} ^{nu} ^{nv} ^{nw} ^{nx} ^{ny} ^{nz} ^{oa} ^{ob} ^{oc} ^{od} ^{oe} ^{of} ^{og} ^{oh} ^{oi} ^{oj} ^{ok} ^{ol} ^{om} ^{on} ^{oo} ^{op} ^{oq} ^{or} ^{os} ^{ot} ^{ou} ^{ov} ^{ow} ^{ox} ^{oy} ^{oz} ^{pa} ^{pb} ^{pc} ^{pd} ^{pe} ^{pf} ^{pg} ^{ph} ^{pi} ^{pj} ^{pk} ^{pl} ^{pm} ^{pn} ^{po} ^{pp} ^{pq} ^{pr} ^{ps} ^{pt} ^{pu} ^{pv} ^{pw} ^{px} ^{py} ^{pz} ^{qa} ^{qb} ^{qc} ^{qd} ^{qe} ^{qf} ^{qg} ^{qh} ^{qi} ^{qj} ^{qk} ^{ql} ^{qm} ^{qn} ^{qo} ^{qp} ^{qq} ^{qr} ^{qs} ^{qt} ^{qu} ^{qv} ^{qw} ^{qx} ^{qy} ^{qz} ^{ra} ^{rb} ^{rc} rd ^{re} ^{rf} ^{rg} ^{rh} ^{ri} ^{rj} ^{rk} ^{rl} ^{rm} ^{rn} ^{ro} ^{rp} ^{rq} ^{rr} ^{rs} ^{rt} ^{ru} ^{rv} ^{rw} ^{rx} ^{ry} ^{rz} ^{sa} ^{sb} ^{sc} ^{sd} ^{se} ^{sf} ^{sg} ^{sh} ^{si} ^{sj} ^{sk} ^{sl} sm ^{sn} ^{so} ^{sp} ^{sq} ^{sr} ^{ss} st ^{su} ^{sv} ^{sw} ^{sx} ^{sy} ^{sz} ^{ta} ^{tb} ^{tc} ^{td} ^{te} ^{tf} ^{tg} th ^{ti} ^{tj} ^{tk} ^{tl} tm ^{tn} ^{to} ^{tp} ^{tq} ^{tr} ^{ts} ^{tt} ^{tu} ^{tv} ^{tw} ^{tx} ^{ty} ^{tz} ^{ua} ^{ub} ^{uc} ^{ud} ^{ue} ^{uf} ^{ug} ^{uh} ^{ui} ^{uj} ^{uk} ^{ul} ^{um} ^{un} ^{uo} ^{up} ^{uq} ^{ur} ^{us} ^{ut} ^{uu} ^{uv} ^{uw} ^{ux} ^{uy} ^{uz} ^{va} ^{vb} ^{vc} ^{vd} ^{ve} ^{vf} ^{vg} ^{vh} ^{vi} ^{vj} ^{vk} ^{vl} ^{vm} ^{vn} ^{vo} ^{vp} ^{vq} ^{vr} ^{vs} ^{vt} ^{vu} ^{vv} ^{vw} ^{vx} ^{vy} ^{vz} ^{wa} ^{wb} ^{wc} ^{wd} ^{we} ^{wf} ^{wg} ^{wh} ^{wi} ^{wj} ^{wk} ^{wl} ^{wm} ^{wn} ^{wo} ^{wp} ^{wq} ^{wr} ^{ws} ^{wt} ^{wu} ^{wv} ^{ww} ^{wx} ^{wy} ^{wz} ^{xa} ^{xb} ^{xc} ^{xd} ^{xe} ^{xf} ^{xg} ^{xh} ^{xi} ^{xj} ^{xk} ^{xl} ^{xm} ^{xn} ^{xo} ^{xp} ^{xq} ^{xr} ^{xs} ^{xt} ^{xu} ^{xv} ^{xw} ^{xx} ^{xy} ^{xz} ^{ya} ^{yb} ^{yc} ^{yd} ^{ye} ^{yf} ^{yg} ^{yh} ^{yi} ^{yj} ^{yk} ^{yl} ^{ym} ^{yn} ^{yo} ^{yp} ^{yq} ^{yr} ^{ys} ^{yt} ^{yu} ^{yv} ^{yw} ^{yx} ^{yy} ^{yz} ^{za} ^{zb} ^{zc} ^{zd} ^{ze} ^{zf} ^{zg} ^{zh} ^{zi} ^{zj} ^{zk} ^{zl} ^{zm} ^{zn} ^{zo} ^{zp} ^{zq} ^{zr} ^{zs} ^{zt} ^{zu} ^{zv} ^{zw} ^{zx} ^{zy} ^{zz}

33. a. B, C ins. ۱ bef. سرت. — b. A ۱۰۰۰۰۰۰۰; and so B, ۱۰۰۰۰۰۰۰ which elsewhere has ۱۰۰۰۰۰۰۰. — c. B as nearly always ۱۰۰۰۰۰; C trl. hend. — d. B ۱۰۰. — e. B om. ۱ bef. س; has ۱. — f. B ins. ۱ bef. ۱۰۰۰۰۰. — g. D seems to read ۱۰۰۰۰۰۰ bef. ۱۰۰; A, B ۱۰۰۰۰۰; C trl. nazdik. — h. B ۱۰۰۰۰۰۰ (so); A, E ۱۰۰۰۰. — i. C trl. pīrāmūn; D has ۱ bef. ۱۰۰. — j. B has ۱۰۰; C h-v-ō (?), trl. hāvan. — k. D seems ۱ bef. ۱۰ or for ۱۰; C seems ۱۰ for ۱۰; trl. pah (by oversight). — l. B ۱۰۰. — m. A decayed. — n. D om. ۱; A ins. ۱. — o. B ۱۰۰۰۰۰. A decayed. — p. so D ۱۰۰۰; A, B, C, E ۱۰۰۰.

34. a. B, C ins. ۱; not so A. — b. A ins. ۱ bef. ۱۰۰. — c. A ins. ۱ bef. ۱۰۰. — d. A, B om. ۱ bef. ۱۰۰; D, E have ۱ (?). Nēr. mahirañ mahataram anaçvarañ (so) puṇyātmānañ, adding jñātavyo 'sau iti çeṣaḥ. — e. B, E have ۱ bef. ۱۰۰; D, C om. ۱ bef. ۱۰۰, A (?) decayed; C stārah trl. sitārah. D seems to ins. ۱ bef. ۱.

— f. A has smaller ۱. — g. A, B, D mark ۱۰ dām; so C trl. pēdāiš. Nēr. adds Hormijdena sr̥ṣṭāḥ.

35. a. A ins. ۱, no ۱; B, C ins. ۱. Nēr. has the acc. not gen. — b. A, B ins. ۱۰۰۰; or is it ۱۰۰۰?; A is decayed; B on the margin; C stārah = sitārah. See also Nēr.'s tāraḥaṇca. — c. ۱ should be supplied. — d. B has ۱۰۰ in the terminations as usual; C trl. nūrmand. — e. B om. ۱; A has ۱. — f. A, B om. ۱. — g. so B; A decayed. — h. A decayed; B, C om. ۱; B has ۱; A has ۱۰. — i. A, B have like E ۱۰۰۰۰ = arvandāsp va; N B for other occurrences of ۱۰ = dā. — j. A ۱۰; B ۱۰ (?); D ۱۰; E ۱۰, om. ۱۰, and no ۱ bef. the word; trl. caṣmah i āb (?). — k. A, B ins. ۱. — l. B, C ۱۰; so B; A, E om. Nēr. does not literally express ۱۰. Nēr. locaneca. — m. B om. ۱; C ??; A has ۱. — n. A ۱۰. B, C om. ۱. — o. A, B ins. ۱. — p.

B 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; A 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. Nēr. rājānām; but see the original.
 — q. A has 𐬨𐬀- only as termination to 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀-; B, E no 𐬨𐬀-. — r. C trl. jūdā;
 Nēr. r̥te; B 𐬨𐬀𐬭𐬀; A 𐬭𐬀 over, but old (?) ; B has 𐬭𐬀; see Nēr.'s r̥te; C trl. az.
 — s. B om. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; A has 𐬀; C trl. meh. — t. B ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; A has no
 𐬀 here. — u. A 𐬨𐬀𐬭𐬀; B 𐬭𐬀𐬭𐬀; E 𐬭𐬀𐬭𐬀; C trl. izadān. — v. B ins. 𐬀 bef.
 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; A om. this 𐬀. — w. A, D, E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; B 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; C trl. gētīhā. —
 x. so B adds; not so D, E; A decayed; Nēr. om.

36. a. B, C ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; not so A. — b. A, B, D om. E's 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀.
 — c. A decayed; ins 𐬀 (?) aft. 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; om. 𐬀 aft. 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 in B. — d. A ins. 𐬀
 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; B no 𐬀 here.

37. a. B, C ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; not so A. — b. A, B have 𐬭𐬀-; E 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (so).

38. a. B, C ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀. — b. A accidentally divides 𐬭𐬀𐬭𐬀 𐬭𐬀𐬭𐬀; not so B;
 not so C. — c. C trl. 𐬭𐬀𐬭𐬀 pisur ya 𐬭𐬀𐬭𐬀 pēdāgardah (so). — d. A decayed at 𐬭𐬀, but
 hardly so read, seems to be 𐬭𐬀𐬭𐬀 (?) ; C has 𐬭𐬀. — e. B, C om. 𐬭𐬀𐬭𐬀; A has it. —
 f. B as usual 𐬭𐬀𐬭𐬀. — g. so A 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; B, C, D, E 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀.

39. a. A decayed at 𐬭𐬀𐬭𐬀. — b. B ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; A decayed. — c. B
 om. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀; A ins. 𐬀 bef. it. — d. A decayed; C trl. nām-bih-nām. Nēr.
 nāmānkitam. — e. B has 𐬀𐬭𐬀; not so C, which has zōār (sic) = 𐬀𐬭𐬀; A 𐬀𐬭𐬀.
 Nēr. has antar vanaspateh in the corresponding place. — f. B ins. 𐬀 bef. 𐬭𐬀𐬭𐬀.
 — g. C has āb; Nēr. udakam. — h. A decayed at 𐬀 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀, but so read; B, D
 ins. 𐬀 aft. 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; so A ins. 𐬀 𐬭𐬀-; -B 𐬀 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; C om. 𐬭𐬀, in both
 places at 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; E 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 here, 𐬭𐬀- above. — i. A ins. 𐬀; B om. 𐬀 bef.
 𐬭𐬀𐬭𐬀. — j. A, B, C om. 𐬭𐬀- from 𐬭𐬀𐬭𐬀; B has 𐬀 𐬭𐬀𐬭𐬀; D, E have 𐬭𐬀-; Nēr.
 om. 𐬭𐬀.

40. a D has the first three words on the margin, but original; D om. ۱; A, B show no need for the well-meant curves up to ۱۱۱۱; so C and Nēr. — b. B, C ins. ۱. — c. A has ۱۱۱۱ (sic) with no ۱۱۱۱- which B has. Was this an intentional contraction? A has in later hand over ۱۱۱۱ to be inserted aft. ۱۱۱۱. See Nēr.'s *puṇyātmanīm*. — d. As to the error of ۱۱۱۱; see the trl.; all follow it with Nēr. as elsewhere; C trl. *murād* desire, elsewhere *murad* (so). — e. B, C, D om. ۱۱۱۱- from ۱۱۱۱۱۱; A has the word only over in later (?) hand as ۱۱۱۱; ۱ aft. below in line, old.; C has *ahū* translated *dil* above, and not translated below. — f. B ۱۱۱۱; A in later hand; C Nēr. *kila*. — g. Nēr. has: *mānt'rīh vāpīm gurvīh puṇyātmanīm svāmikāmām...* A om. ۱۱۱۱ before a ۱۱۱۱, which last C, om.; B, C, E have ۱۱۱۱; C trl. *murad*. — h. A ins. ۱ before a ۱۱۱۱; B, C om. the ۱۱۱۱ of E bef. ۱۱۱۱; so B ins. ۱ bef. ۱۱۱۱. — i. B om. ۱ bef. ۱۱۱۱. — j. D om. ۱۱۱۱ bef. ۱۱۱۱; A, B have it; C has *ahū*, no trl. in this second place; trl. 'dil' above. — k. B ins. ۱ bef. ۱۱۱۱. — l. Nēr. does not use this expression here; C has it. (The letter 'o' is a misprint). — m. D has ۱۱۱۱ for ۱۱۱۱; B ۱۱۱۱ not ۱۱۱۱. — n. B has ۱۱۱۱; others ۱۱۱۱. — o. B marks ۱۱۱۱ tradition-ally and erroneously; C curiously reads *ōṣān*, so generally; but trl. *kasān* corr.; C trl. *aēdūn bih dīn raviš* as often. — p. A means ۱۱۱۱, but has ۱۱۱۱; B ۱۱۱۱; C trl. *dēv*. — q. A, B, ins. ۱ bef. ۱۱۱۱; B ۱۱۱۱ here as often; A decayed. — r. C ins. ۱ aft. ۱۱۱۱. — s. A, B, E om. ۱. — t. A has ۱۱۱۱; B has ۱۱۱۱ for ۱۱۱۱; but see C has *adūk*, so for *aēvak* (or *ḫadūk* (!)); trl. *yak*; Nēr. does not assist here. — u. B divides aft. ۱۱۱۱; C has *dēr avar*, trl. *dīr bar*. — v. A, B om. ۱ bef. ۱۱۱۱; ۱ is supplied; see Nēr.'s *adr̥ḡyarūpiṇīm*. — w. A, B ins. ۱ bef. ۱۱۱۱. — x. The above dismisses the necessity for (Sp)'s parentheses. — y. A, B ins. ۱ bef. ۱۱۱۱. — z. So read; E, ۱۱۱۱; A ۱۱۱۱; so C renders, and seems to trl. *mazdyašnān* (!); Nēr. has *-nīh*. —

42. a. B, C, D ins. ۱; not so A, E. — b. C va kayān = kayānyān (?); see kayānī at y. 2, 55. Nēr. has curiously only rājñāhca. A ins. ۵ bef. ۴۰; C has trl. حورو; Nēr. çriyarih. — c. A, B, C show no need for the well-meant and once useful curves of E. — d. B om. ۱ bef. ۴۰; A has imperfect ۱ or ۵; C has ۱ in the trl.; but not in the text. — e. A, B, C ins. ۱۴- aft. ۴۰; C has hērvad, trl. hērbad. NB, but see Nēr.'s agphītām. — f. D ins. ۱ bef. ۴۰; B ins. ۵; A may be ۱; C no ۱. — g. A, B ins. ۵ bef. ۴۰(۱); A, B show no need for E's curves; A, B asra- vanān; but C trl. aθūrnān. Nēr. ācāryāir. — h. A, B ins. ۴۰ aft. ۴۰; so C ajaš, trl. azaš. A has sign of division here. — i. A, B show no need for E's curves; ۴۰; C hērvadī, trl. hērbadī. — j. D (?) only has ۴۰ bef. ۴۰; A, E ۴۰; B, ۴۰; C aē = īn. — k. A ۴۰, and marks the ۵ = g; so B; so C farhang; Nēr. sadvyavaśāyenaca. — l. A, B dispense with E's curves at ۴۰; so B; C trl. xveš; Nēr. svīyā. — m. so A; but B has accidental line drawn through ۴۰; C has شاید; Nēr. çakyatē. — n. All would om. E's curves at ۴۰; C kardan; Nēr. kartum.

411. a. B, C, ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮**; not so A. — b. A, C om. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; E. — c. C has dahmān trl. nēkān; so here correctly; Nēr. uttama- B ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; C no 1; A om. 1; E om. 1. — d. A, B, C **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**. — e. A, B om. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮**; A, E have 1; C no 1; B slightly divides **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**. — f. A, B, C ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; C, E no 1. — g. C has short 'a', dahm for **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**, but trl. nēk; Nēr. also is here correct with uttamañca; but see below at k. — h. A ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮**; B om. 1. — i. B. ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; A om. 1. — j. A, B, C ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; A faint 1; E om. — k. A om. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮** aft. **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**; B ins. it; D has it cancelled; E has it; C has dahm, but does not trl. as above nēk-, there by avoiding a blunder, into which however Nēr. falls with utkrṣṭatarañca here; C simply places the same dahm below. **𐭪𐭫𐭮** (?) = **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮** should plainly be read here, not **𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮**, which C significantly refuses to translate. — l. B ins. 1 bef. **𐭪𐭫𐭮**; A has what may be 1 late and inclined; not so C. — m. A, B dispense

with the necessity for curves at 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. — n. E ins. 𐬀; A, B om. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; see the original; but Nēr. has the acc.; and C trl. 𐬭𐬀𐬭𐬀, and so determines to yazat. Nēr. adds a long gloss.

45. a. B, C ins. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; not so A, nor D, E. — b. decayed at 𐬨𐬀𐬭𐬀; C trl. jāi. — c. A, B, C ins. 𐬀 bef. their 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. — d. B writes distinctly 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 = rō-dī(d)-tāk (? so); which cannot be 'rōstāk'; it may however be an oversight for 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. A has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; C has va rōstagī trl. va deh.; Nēr. has deçāñḥca (so). — e. D om. 𐬀. A, B, C have 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. — f. D seems to insert 𐬨𐬀𐬭𐬀 aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀; not so A, B which have 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (B 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀) alone.

The vowels in 𐬨𐬀 should be understood as having the value of Avesta characters; that is to say, in 𐬨𐬀𐬭𐬀; i. e. 𐬨𐬀 should = gao and not = gāō; and so in many other cases and this is especially the case with the Ms. B (D, Pt, 4). On the other hand, as I have so often shown, characters in Avesta words are of plainly Pahlavi value as 𐬨𐬀𐬭𐬀 = ahyā, 𐬨𐬀 = lengthened 𐬨𐬀 = yā or-ya, not = ɛ here; ahē is no gen. word; so as 𐬀 lengthened is very often = Pahl. 𐬀 = y; etc.; See Comm. to Gāthas and ZDMG, Oct. 98. Here C seems to read gāyōd, trl. dašt — g. A, C, D, ins 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; not so B. — h. D om. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; A, B, C have this 𐬀. — A partly decayed at 𐬨𐬀. and E om. 𐬨𐬀 𐬨𐬀 here; A, B, C ins. 𐬨𐬀 𐬨𐬀 aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀; E om. it here. — j. so A, B 𐬨𐬀; not 𐬨𐬀𐬭𐬀 (so E); C. — ī k. — k. B, C ins. 𐬨𐬀 in 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀, so reading; A 𐬨𐬀𐬭𐬀 only. — l. C om. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀, or is the 𐬀 of 𐬨𐬀𐬭𐬀 intended for following 𐬀 = 'va' here. A 𐬨𐬀𐬭𐬀 𐬀; B has 𐬨𐬀𐬭𐬀; C vātic; A has double 𐬀 or — 𐬀 bef. it. A, B, C, D ins. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; E om. 𐬀. — m. A is decayed at 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀 which B has; C trl. u māhtāb. — n. A, B, C, D ins. 𐬀 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀; E om.; B has 𐬀 over aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀; A has 𐬀 here. — o. A ins. small 𐬀 aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀; not so B; B has 𐬀 over bef. it. — p. Nēr. has svayarhdattānī. A ins. 𐬨𐬀; E has sign 'o' (?) bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀 (so B, not 𐬨𐬀𐬭𐬀 here); C trl. χōd dādah.

— q. B, C om. this 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; Nēr. has svayaṛhdātiça here. — r. A has 𐭥𐭥 which E. etc. have ; B, C have 𐭥𐭥𐭥 ; C trl. In ; Nēr. iyam. — s. A om. 𐭥𐭥𐭥 ; B has it ; C has as usual aōš, but trl. kas. — t. D. om. 𐭥 aft. 𐭥𐭥𐭥, wh. E has. — u. B has 𐭥𐭥 ; A 𐭥𐭥𐭥. — v. A ins. 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; B, C, D, E om. it ; Nēr. has çakyate. — w. A has 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; B, E. 𐭥𐭥𐭥 ; C vāgūnand, so for vebedūnand. — x. A, B, C ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. — y. A 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; B 𐭥𐭥𐭥 ; C 𐭥𐭥𐭥. — z. B has 𐭥𐭥𐭥 with E aft. 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. — aa. A ins. 𐭥𐭥𐭥 here with possible cancelling ; B, E om. it here. C damān, trl. pēdāyiš. — bb. A, B, D ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; C trl. ašō. — cc. A, D ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥 ; B, E, om. 𐭥. — dd. D may possibly mean 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; A, joins 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; B as most often 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. — ee. C divides buzurg hōmōnd and (so). Nēr. has puṇyagurvīh, and no santi.

46. a. B, C ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥. — b. so A, B, D, seem 𐭥𐭥𐭥𐭥 (so B) ; D, E 𐭥𐭥𐭥𐭥 (?) ; C. trl. raθvōk. — c. A has Avesta 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, but allowing its S an inherent '𐭥' and adds the Pahlavi 𐭥 = '. B seems 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; E 𐭥𐭥𐭥 — d. A ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. — e. not so B, nor E. — f. B 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥 ; A om. 𐭥. — g. B om. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥 ; A has 𐭥 with E. — h. A aīsnih (sic) ; B asnih. — B reads 𐭥𐭥𐭥𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥 ; A, E 𐭥𐭥𐭥𐭥. — j. B as usual 𐭥𐭥𐭥𐭥. — k. B 𐭥𐭥𐭥, not 𐭥𐭥𐭥 here ; A, C, E 𐭥𐭥𐭥𐭥. — l. A, B 𐭥𐭥𐭥𐭥 ; C seems to translit, curiously aZūn (sic) ; trl. hāvan.

47. a. B ins. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥. — b. B, C ins. 𐭥𐭥𐭥 ; not so A. — c. A decayed at 𐭥𐭥𐭥𐭥. — d. A om. 𐭥 bef. 𐭥𐭥𐭥𐭥 ; A has 𐭥 in 𐭥𐭥𐭥 over but original ; B has 𐭥. — e. A partly decayed at 𐭥𐭥𐭥. — f. A partly defaced, or cancelled (?) at this termin. 𐭥𐭥𐭥. — g. B om. this 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 : A has it with E. — h. A om. 𐭥 bef. this 𐭥𐭥. — B, C om. both 𐭥 and 𐭥𐭥 here. — i. A seems 𐭥 (?) cancelled (?) or defaced

bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — j. A, B, C ins. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; A 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — k. A decayed at 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌.
— l. A, B, D om. 𐬵 aft. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌.

48. a. A decayed at 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 and 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — b. B, C, ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; not so A. —
c. A decayed at 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 ... 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — d. A destroyed at 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌, but probably so
read; so noted from earlier collation 𐬵 but since then injured; B, C, E have 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌;
C radī; trl. sard āri.

49. a. B, C ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; A om. 𐬵. — b. A, C, E 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; B 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. —
c. A, B ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; D ins. 𐬵 bef. it; not so C; no sign of dative in the Pahlavi.
— d. A 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 (sic); doubtful first 𐬵 whether = ' or va; B
𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; E 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 — e. A 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; B 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; C text dādah, trl. deh (?). —
f. B ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; A om. 𐬵; A has 𐬵, but may = ' ; C no 𐬵; C trl. izad minū.
— g. B om. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; A has 𐬵. — h. A, B om. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; E has 𐬵;
B ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; A, E, om. this 𐬵; A has 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; B, C 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — j. B 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌
as usual, but not invariably. — k. B 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌- and 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌-. B ins. 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌;
A om. 𐬵 here. — l. A 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 pointed; B pointed only at 𐬵 as = y-, so C; E
𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌. — m. so A, no 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; no 𐬵 in B here; C seems 𐬵 here. — n. so
A, B; C text hūstōfrīd.

50. a. A, B have 𐬵 bef. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌.

51. a. A om. 𐬵 aft. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; B, D, E have 𐬵. — b. A, B, D ins. 𐬵 aft. 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; E no
𐬵 here. — c. A decayed.

52. a. so B; A 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌 (sic); B, C, E 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; C trl. rapīθvin. A has
following 𐬵 attached to 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌.

53. a. A decayed at 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌; B 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬌, 𐬵, 𐬵 have here the force of Av.

3, 4 only ; A decayed at present. D ins. an extra ۱ ; C uzāirīn. — b. A decayed at 3 aft. -س.

54. a. A. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (f) ; E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; B, C seem to avoid the long 3 in 𐬨𐬀, reading 𐬨𐬀 ; but the long 3 of A, E has properly merely Avesta value of 3 which is short 3 ; C trl. aīvisrūθrim. — b. D seems 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (f) ; E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; A has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; B 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (so) ; C aībigāi. — c. A decayed at 3 aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀. — d. D ins. 3 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; A has no 3. ** B has the ' k ' in aīvisrūk-.

55. a. C hōšahīn.

56. a. A. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; B 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; E 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; C trl. hastī. — b. as usual, but not invariably, 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; so C has hōmōnd ; trl. hast. — c. for 𐬨𐬀 C has hend, trl. and, wh. is Parsi. — d. A. ins. 3 aft. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; B, D, E no 3. — e. B, C om. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; A, E have it ; B has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (so) ; C may so trl.

57. a. B, C ins. ۱ bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; A, E om. ۱. — b. A, B, C ins. ۱ bef. 2nd 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; E no 3. — c. B, C ins. ۱ bef. 3d 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; A, E no ۱.

58. a. B, C ins. ۱ bef. 1st 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; A, E, om. ۱. — b. A, B, C, Do m. E's ۱ bef. ۱۱𐬀 ; so best understood. — c. A om. E's 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; C has it ; A decayed. — d. A has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; B has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; C -šn, trl. bī-χvāhiš ; E has -𐬭𐬀. — e. A ins. ۱ bef. ۱۱𐬀 ; C no ۱. — f. C sūdak = trl. fāyidah. Nēr. has pramādena. A, B, -kīh.

59. a. B om. 3 bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀 ; A has 3. — b. B, C ins. ۱ bef. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; A, E om. ۱. — c. A, B 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 ; so E ; C translits. g-ō-ā-r-ī, and translates χvāhiš u dīgar bār nīz. dō ār (f) seems seen ; χvā- should point to an *alternative* reading -𐬨𐬀𐬭𐬀 for -𐬨𐬀𐬭𐬀 ; hence the alternative translation (f). Nēr. dvigunātaram. — d. A, E have terminal appendage ; C never expresses this ; Nēr. has as usual merely karomi. — e. A, B,

C ins. 𐬀𐬵𐬭 bef. 𐬀𐬵 ; not so D, E; E. om. 𐬀𐬵 . — f. the second person appears through a curious slip. A has 𐬀𐬵𐬭 ; E 𐬀𐬵𐬭 ; B 𐬀𐬵𐬭 ; or is 𐬀𐬵𐬭 used conditionally for the 1st person?. — g. C ins. 𐬀𐬵 bef. 𐬀𐬵𐬭 ; B om. it.

60. a. A, B, C 𐬀𐬵𐬭 ; E 𐬀𐬵𐬭 . — b. A, B ins. 𐬀𐬵 ; C meh, trl. buzurg. Nēr. mahattarāh. E om. — c. A, B ins. 𐬀 . — d. B om. 𐬀 bef. 𐬀𐬵𐬭 ; A has 𐬀 .

61. a. B 𐬀𐬵𐬭 as so often; C, hōmōnd (sic), trl. hastand.

62. a. B ins. 𐬀 bef. 2nd 𐬀𐬵 ; A decayed, but probably 𐬀 ; C, E have no 𐬀 bef. 2nd 𐬀𐬵 . — b. B, C ins. 𐬀 bef. 3^d 𐬀𐬵 ; A decayed; E no 𐬀 .

63. a. D seems 𐬀 for final 𐬀 in 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭 ; A decayed at the sign 𐬀𐬵 .

64. a. D. seems to om. the second 𐬀 , having 𐬀 ; A, B, C have this 𐬀 . — b. A ins. 𐬀 bef. 𐬀𐬵 aft. 𐬀𐬵 , and had a cancelled 𐬀𐬵 for which a correct 𐬀𐬵 is substituted. We might read 𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵 as below. — c. A has 𐬀 bef. 𐬀𐬵 . — d. A has 𐬀 bef. 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭 .

65. a. So A (f), but it may mean 𐬀 ; see the original however; so E has 𐬀 in 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 ; so C -mīm. B seems 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 (sic; note this that with B an additional 𐬀 often follows final 𐬀 instead of the appendage as in 𐬀 in the other Mss in other places; see here the original 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 ; this form in B might give a conjunctive sense. — b. A * 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 (sic); E * 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 (sic); B 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 ; C mahistī, trl. mazyasnī (so); Nēr. mājdaīasnīm. — c. A om. E's 𐬀𐬵 from 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 , but B has 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 ; so C om. — d. A, B om. 𐬀 bef. 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵 ;

E has 𐭩 — A ins. 𐭩 bef. 𐭪𐭫𐭬 ; B has no 𐭩. — f. D, E 𐭩𐭫𐭬 ; A decayed ; B 𐭩𐭫𐭬 ; C may be šāhā, trl. dēv. ; Nēr. -devām. — g. A, B, E have 𐭩𐭫𐭬𐭬 here bef. 𐭪𐭫𐭬 ; C as bef. — h. B ins. 𐭩 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; A has a rather faint 𐭩. — i. A decayed aft. 𐭪𐭫𐭬 ; A 's relics point to 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬 ; so B 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; A, E 𐭪𐭫𐭬 ; C dādīstān.

66. a. A ins. 𐭩 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; B om. 𐭩. — b. A decayed ; D ins. 𐭩 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; not so B. — c. A decayed — d. so A. — e. B. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; A hardly. — f. A, B 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬𐭬 ; B ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬 ; A decayed. — g. B ins. 𐭪 making 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; A 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬, no initial 𐭪 in A here, nor in C. Nēr. prakāṣanāya.

67. a. B, C ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; A now decayed. — b. A decayed ; C, D, E 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; E points 𐭩. — c. A om. 𐭩 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; B has 𐭩. — d. B, C ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; A hardly. — e. B, C ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; A, E om. 𐭪 ; A 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; B 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬. — f. B 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬𐭬 ; A, E 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬.

68. a. A om. 𐭩 ; B, C, D ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬* ; A no 𐭪. — b. A ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; B no 𐭪 ; but A has 𐭪𐭫𐭬𐭬 (so) ; B 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; C uses the word as a translation only, apparently for u asnih ; om. it in the text. — c. A, C, E ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬𐭬 ; B om. 𐭪 ; C has u māh. — d. A ins. 𐭩 aft. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; others have 𐭪 ; C om. — e. A hardly has 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬 ; E not ; B has this 𐭪 ; C has 𐭪. — f. B, C ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬 ; A, E om. 𐭪 ; A decayed at end of 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 ; C trl. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 zyādah. — g. B ins. 𐭪 bef. 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬𐭬 ; C, E have no 𐭪. — h. A decayed ; but see 𐭪𐭫𐭬𐭬𐭬 above ; C trl. mašhūr (so).

N. B. It has been found necessary at times to use the sign 𐭪 for 𐭪 marked with *, also in a few cases to resort to transliteration.

ÉTUDES
SUR
L'ESOTÉRISME MUSULMAN

INTRODUCTION.

Le lecteur trouvera réunis sous le titre d'*Études sur l'Ésotérisme musulman* plusieurs articles traitant des croyances et des pratiques des Soufis ; le premier, dans lequel était exposée la hiérarchie de la secte soufie a été imprimé dans le *Journal Asiatique* de 1902.

L'importance considérable du Soufisme dans l'histoire de la culture musulmane, et même pour la compréhension des livres arabes et persans, n'a été ni admise, ni reconnue, par les personnes qui s'occupent d'études islamiques, probablement à cause de l'extrême obscurité des textes dans lesquels sont exposées les doctrines des Mystiques, qui ne se laissent point interpréter avec l'aide seule des dictionnaires de Kazimirski, de Lane et de Dozy.

En réalité, et cela à toutes les époques de l'Islamisme, aussi bien en Perse que dans ce qu'on est convenu d'appeler le monde arabe, tous les hommes de quelque mérite, aussi bien dans l'ordre politique que dans la science et l'érudition, ont plus ou moins appartenu au Soufisme et en ont professé les doctrines. Bien que les théo-

ries des Ésotéristes n'aient jamais été reconnues comme orthodoxes par les docteurs qui prétendaient avoir gardé la vraie tradition coranique, il n'en est pas moins certain que tous les gens qui voulurent penser à autre chose qu'à ce que le dogme strict de l'Islamisme leur imposait, adoptèrent les doctrines du Soufisme. Presque tous les auteurs des littératures persane et turk-orientale ont professé, sans songer à beaucoup s'en cacher, les théories de l'Ésotérisme, et l'on peut dire qu'il n'y a guère de livres persans dans lesquels on ne retrouve de nombreuses traces de ces doctrines séduisantes qui permettaient aux esprits indépendants de sortir du cadre si étroit du dogme coranique, tout en conservant les apparences de l'orthodoxie la plus rigoureuse, puisque toutes les théories du Soufisme, même les plus hasardées, ne manquent jamais de se référer aux versets du livre sacré ou aux traditions qui forment la Sounna. Les auteurs arabes de l'Irak ou de la Syrie ont été sur ce point beaucoup plus discrets et c'est un fait qui s'explique aisément pour peu qu'on y veuille prêter quelque attention : la pensée a toujours été beaucoup moins libre dans les pays de langue arabe qu'elle ne le fut dans les contrées de l'Iran qui secouèrent de bonne heure le joug moral et matériel dans lequel voulait les tenir le Khalifat abbasside. Bien que l'autorité religieuse et théocratique du khalife de Bagdad ait subi plus d'un accroc en Syrie ou en Égypte, elle n'en restait pas moins une lourde gêne pour les esprits qui voulaient se soustraire, si peu que ce fût, à l'absolutisme de l'orthodoxie et qui cherchaient l'esprit des textes au lieu de se contenter d'en respecter servilement la lettre. L'Iran, avec ses tendances shiïtes, s'était rapidement délivré de ces entraves qui pesèrent lourdement sur la pensée arabe et

qui la confinèrent dans un cercle très restreint d'où l'on ne pouvait guère sortir que pour tomber dans l'hétérodoxie. La chute du Khalifat ne fut point l'aube d'une ère de libre-pensée et elle ne pouvait guère l'être, car durant les six siècles qui s'étaient écoulés depuis sa fondation jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols, il s'était constitué une puissante orthodoxie théocratique sur laquelle veillait jalousement une sorte de clergé laïque de juristes et de théologiens, dont l'intérêt suprême était la perpétuité de la doctrine officielle.

Néanmoins, on rencontre dans les livres des auteurs syriens et égyptiens les plus respectueux de cette orthodoxie, des passages qui montrent d'une façon indiscutable leurs tendances vers ces doctrines mystiques qui étaient pour les Musulmans les seules qui leur permissent de sortir du cercle, en somme très restreint, de la théologie et de la scolastique de l'Islam. Les personnes qui, par métier ou par manière de passe-temps, ont lu les traités de théologie et les livres de droit arabes, savent quelle est la monotonie de ces ouvrages sur lesquels repose l'orthodoxie musulmane et elles comprennent que des esprits tant soit peu libres et indépendants aient tout fait pour chercher une atmosphère moins écrasante.

Qu'ils soient écrits en persan ou rédigés en arabe, les livres du Soufisme sont bien des œuvres nées de la pensée iranienne, et la plupart des Mystiques dont les ouvrages appartiennent par la langue à la littérature arabe, tels que Sohraverdi, Ghazali, el-Djili, et tant d'autres, sont des Persans, nés sur le vieux terroir mazdéen de la Perse, qui ont écrit dans la langue des commentaires du Coran, parce qu'à leur époque, elle était considérée comme plus noble et comme plus littéraire que le persan

un peu fruste et dur qui était issu du pehlvi des Sassanides et qui cependant, au V^e siècle de l'hégire, avait permis à Djoullabi d'écrire un des meilleurs traités de Soufisme de la littérature persane.

C'est là d'ailleurs un fait très général et qui n'est point seulement vrai pour les œuvres de l'Ésotérisme : on peut dire, et cela sans la moindre exagération, qu'à l'exception de la poésie et de certains livres d'imagination en prose, les trois quarts des œuvres de la littérature de langue arabe, philologie, histoire, théologie et sciences, furent pensées et écrites par des Iraniens, tels que Tabari, Zamakhshari ou Djauhéri, par des Syriens, descendants de Chrétiens byzantins, comme Makrizi, ou par des Berbères, comme le meilleur historien de l'Islamisme, Ibn-Khaldoun, voire même par des Turks-Orientaux, comme Ibn-Taghriberdi et el-Marghinani. L'autre quart consiste surtout en commentaires plus ou moins indigestes des ouvrages précédents.

Cette doctrine, qui a permis aux Musulmans d'échapper à l'étroitesse du dogme coranique, n'est pas le résultat d'une évolution naturelle de l'Islamisme et il serait trop long d'en exposer ici, même succinctement, les origines.

Il me suffira de dire que beaucoup des docteurs du Soufisme primitif étaient originaires des contrées du Turkestan, dont la civilisation, avant la conquête musulmane, était un mélange du Bouddhisme indien et du Mazdéisme iranien ; en somme, la doctrine ésotérique de l'Islam est un syncrétisme du Bouddhisme et des théories de Philon, c'est à dire du Gnosticisme de l'Asie antérieure appliqué aux doctrines de Platon, et des règles du monachisme copte : il ne faut pas oublier, en effet, le rôle considérable que remplit dans le Soufisme ancien le grand hermétique égyptien Zoul-Noun el-Misri.

L'élaboration des diverses théories qui forment cette doctrine et leur codification sont évidemment de beaucoup antérieures au VII^e siècle et il y avait longtemps qu'elles étaient arrêtées d'une façon définitive quand les nouveaux convertis voulurent appliquer leur Somme au dogme coranique ; c'est pourquoi quand on étudie les théories abstruses de l'Esotérisme, on voit l'Islam éclater et se disjoindre de toutes parts, comme un vêtement d'enfant que l'on voudrait forcer un géant à porter, et laisser apparaître sous ses débris les antiques doctrines du Mahayana et du Gnosticisme chaldéo-égyptien.^a

^a C'est ainsi que l'on verra plus loin comment les Esotéristes ont été forcés, pour ne pas trop violer le dogme coranique, de restreindre la durée presque indéfinie du *Samsara* aux limites de la vie humaine.

II

LA RÈGLE EXOTÉRIQUE DU SOUFISME.

Tous les actes de la vie matérielle, aussi bien que ceux de la vie religieuse *سلوك*, sont soumis à une discipline et à des prescriptions rigoureuses dont l'ensemble forme la Règle *ادب* (1).

La Règle est double, ou plutôt elle offre deux aspects suivant la classe d'hommes auxquels elle s'applique : l'un, l'aspect exotérique *ظاهر* vaut pour la communauté musul-tout entière *عوام*, sans aucune distinction et peut être compris de tout le monde (2); l'autre, l'aspect ésotérique *باطن* ne s'applique qu'aux adeptes du Soufisme; son intelligence est réservée aux initiés qui seuls en peuvent saisir le but, tandis que les simples Musulmans sont exposés à y voir des pratiques mystérieuses dont le sens leur échappe. A un autre point de vue (3), les prescriptions de la Règle peuvent également être considérées sous un double aspect, car elles visent soit la parole du Soufi, soit ses actes, mais cette distinction est beaucoup moins importante que la première ; elle est d'ailleurs à peine exacte, car les prescriptions indiquées par les auteurs mystiques visent à la fois la triade de la pensée, de la parole et de l'action.

(1) D'après une note marginale qui se lit au folio 100 recto du manuscrit arabe 1332 de l'*Avarif el-méarîf*, la règle *ادب* consiste dans la connaissance de ce qui empêche de commettre le péché. Cette définition est tirée des *تعريفات* d'el-Djourdjani.

(2) *Avarif el-méarîf* de Sohraverdi, ms. arabe 1332, fol. 100 recto.

(3) *Ibid.*, fol. 104 recto.

En tout cas, elle n'a jamais influé d'une manière sensible sur l'établissement des prescriptions de la Règle.

La Règle a une importance considérable dans le Soufisme et personne, sous aucun prétexte, si grave fût-il, ne peut se soustraire à ses exigences, si dures soient-elles ; elle est d'une nécessité absolue et celui qui ne se sent pas le courage d'en exécuter jusqu'à la minutie toutes les prescriptions n'a qu'à renoncer immédiatement, et sans esprit de retour, à la vie mystique.

Seule, la Règle permet aux Soufis de se livrer en toute liberté d'esprit aux exercices qui ont pour but d'arracher de l'âme toute idée mondaine et de lui permettre (1) d'entrer dans la Voie *سلوك*, en leur inspirant le renoncement à toutes les matérialités et aux contingences. Un docteur mystique, nommé Yousouf ibn Hoseïn et cité par Sohra-verdi dans l'*Avarif el-méarif* (2), dit que c'est par la Règle qu'on arrive à comprendre ce qu'est la science, que c'est par la science que vaut l'acte, par l'acte qu'on reçoit l'esprit philosophique *حكمة* et par l'esprit philosophique qu'on arrive à l'esprit mystique *زهد* lequel conduit au renoncement et au mépris du monde ; l'abandon de tout ce qui est mondain conduisant au désir du monde spirituel, lequel amène au stade que le Mystique occupera après sa mort auprès de l'Être Unique.

Si l'observance des prescriptions de la Règle est une

الادب تهذيب الظاهر والباطن فإذا تهذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيًا ادبياً (1)
Avarif el-méarif, ms. ar. 1332, fol. 100 recto.

قال يوسف بن الحسين بالادب يفهم العلم والعلم يصح العمل والعمل (2)
تنال الحكمة والحكمة يتقوم الزهد والزهد يترك الدنيا ويترك الدنيا يرغب في
Ibid., fol. 101 recto. الاخرة وبالرغبة في الاخرة تنال الرتبة عند الله تعالى

obligation absolue pour qui veut progresser dans la Voie mystique, le zèle y est aussi dangereux que la nonchalance.

Il faut faire strictement ce qui est ordonné et rien de plus. Le néophyte qui sort des limites des prescriptions de la Règle, dit Sohraverdi d'après Zoul-Noun Misri (1), dans l'*Avarif el-méarif*, retourne d'où il vient, c'est-à-dire qu'il perd tout le chemin qu'il avait parcouru depuis le moment de son entrée dans l'Ordre.

Il semble que beaucoup de personnes abusèrent littéralement de la Règle et qu'ils lui attribuèrent une valeur cabbalistique que les Mystiques anciens lui ont toujours énergiquement déniée. Bien des gens qui voulaient s'assurer avec le moins de peine possible une part de Paradis, avaient une tendance naturelle à croire que le Soufisme consistait uniquement en pratiques extérieures auxquelles il suffisait de s'astreindre pour arriver à la parfaite béatitude.

A plusieurs reprises, les docteurs Soufis ont été obligés de leur rappeler que ces pratiques matérielles étaient loin d'avoir l'importance de la doctrine métaphysique, et qu'elles sont seulement un moyen de permettre aux hommes de s'élever à la compréhension des mystères de la Voie *طريقة*.

« Les gens, dit un docteur nommé Ibn Moubarek, ont émis bien des opinions sur la Règle : pour nous, nous disons que la connaissance de l'âme (2) est le signe auquel

و قال ذو النون اذا اخرج المرید عن حد استعمال الأدب فانه يرجع من حيث جاء (1)
ms. ar. 1332, fol. 104 recto.

وقال ابن المبارك ايضاً قد اكثر الناس في الادب ونحن نقول معرفة النفس وهذه (2)
اهارة منه الى ان النفس هي منبع الجهالات وترك الادب من مخامرة الجهول فاذا

se reconnaît le résultat de la Règle. L'âme *نفس* est la source de toutes les ignorances et l'abandon de la Règle est une trahison causée par l'ignorance ».

Si les Soufis les plus célèbres et les Saints *اولياء* dont Nour ed-Din Abd er-Rahman Djami et le sheïkh Férid ed-Din Attar ont raconté la vie dans la *Néfahat el-ouns* et dans le *Tezkérèh-i Evlia* ont poussé à ses dernières limites l'observance la plus stricte de la Règle exotérique, ce sont leurs macérations spirituelles et leurs efforts constants dans la Voie *سلك* qui leur ont valu le stade qu'ils ont atteint dans la hiérarchie mystique.

Malgré tout, il est certain que l'importance que les docteurs soufis ont toujours attribuée à la Règle et à son observation stricte a beaucoup développé cette tendance qui est loin d'être spéciale à l'Islamisme, et que l'on rencontre chez les gens peu éclairés et simplistes de toutes les religions ; elle fut encouragée dans le Soufisme par des charlatans qui n'avaient de Mystiques que le nom et qui ignoraient la doctrine philosophique et métaphysique de l'Esotérisme. C'est ainsi qu'à une époque plus moderne se sont fondés dans l'Islamisme des ordres de derviches tourneurs et sauteurs, dont toute la science consiste à hurler, à faire des grimaces et à avaler du verre pilé ou de l'étope incandescente, et qui seraient fort étonnés qu'on leur parlât d'Avicenne, de Djami ou de Mohyi ed-Din ibn el-Arabi.

Avarif عرف النفس مادي نور العرفان على ما ورد من عرف نفسه فقد عرف ربه
el-méarif, fol. 104 recto.

من عرف نفسه فقد عرف ربه Celui qui connaît son âme, a dit Mahomet,
par cela même connaît son seigneur.

La faute en revient à beaucoup de docteurs soufis et non des moindres, comme Sohraverdi, Koshaïri, qui se sont étendus avec complaisance sur les détails les plus minuscules, et souvent les plus insipides, de la Règle exotérique, en laissant dans la pénombre ce qui est vraiment l'essence de la doctrine, le dogme philosophique et cabbaliste. Sans doute, les prescriptions de la Règle, si odieuses fussent-elles à suivre dans leur intégrité, étaient plus à la portée de la majorité des Soufis que les théories métaphysiques des Tables gardées, mais il n'en est pas moins vrai qu'en leur sacrifiant la partie philosophique de la doctrine, les grands maîtres de l'Ésotérisme devaient fatalement arriver à persuader les gens que l'essence du Mysticisme est la partie qui, au point de vue philosophique de la doctrine, est la moins importante. Et ce n'est pas seulement dans les théories des Mystiques d'une époque relativement basse que la Règle a pris une telle importance qu'elle a fini par reléguer au second plan le dogme philosophique : un célèbre docteur, nommé Abou Hafs Haddād, cité par Ali ibn Osman (1) el-Djoullabi dans son *Keshf el-mahdjoub*, a dit : « Le Soufisme consiste tout entier dans les prescriptions de la Règle ادب ; chaque instant de la vie, chaque stade, chaque état d'âme a sa prescription ادب ; celui qui observe scrupuleusement les prescriptions fixées pour chaque temps, celui-là atteint les limites auxquelles l'homme peut prétendre ».

C'est un peu faire, comme on le voit, de la Règle un

ابو حفص حداد كويد رحمة الله عليه التصوف كله ادب لكل وقت ادب و لكل (1)
 مقام ادب و لكل حال ادب فمن لزم آداب الاوقات بلغ مبلغ الرجال Ms. supp.
 persan 1086, folio 22 verso.

ensemble de formules cabbalistiques, auxquelles rien ne peut résister, pourvu qu'on les récite exactement, quelque chose d'analogue aux *mantras* du Brahmanisme et aux paroles incantatoires du Mazdéïsme.

C'est dans le même sens que Djélal ed-Din Roumi a dit tout au commencement du Mesnévi (1) : « Celui qui n'observe pas la Règle est éloigné de la grâce de Dieu ; l'homme qui n'a pas de Règle, non seulement se fait du mal à lui-même, mais il répand les calamités dans l'univers. C'est à cause de la Règle que le ciel est resplendissant de lumière ; l'ange est pur et immaculé parce qu'il a la Règle ; l'éclipse de soleil ne vient que de l'absence de Règle (2) ».

Un auteur qui dans son ouvrage a cependant fait une très large place aux doctrines philosophiques et ésotériques, Shems ed-Din Ibrahim, mohtésib de la ville d'Eberkough, n'a pas craint de mettre l'observance stricte de la Règle au-dessus des devoirs que l'homme doit rendre à l'Être Unique (3) : « L'obéissance, dit-il, conduit le Mysti-

(1) هر که بی پاکی کند در راه دوست
رهزن مردان هد و نامرد اوست
از ادب پر نور کشتست این فلک
راز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بد زکستاهی کسوف آفتاب

(2) De la part de l'ange qui est chargé de la garde du ciel du soleil.

(3) و ازین جهت گفته اند که طاعت ماله را ببهشت رساند و ادب بخدای
Medjma el-bahreïn, ms. persan 122, page 394. — Cet excellent ouvrage est ainsi décrit dans la notice qu'Armain lui a consacrée :

« *Medjma-ul Bahrein*, c.-à. la jonction des deux mers, livre persan in-4° de 381 feuillets, qui ne sont pas cotés, mais qui ont la réclame, l'écriture en est belle et la relieure qui est en basane noire est mauvaise.

C'est un traité des facultés et de l'essence de l'homme nommé le petit monde et comparé à un état politique ; l'auteur commence par faire un

que au Paradis, tandis que la Règle le conduit à Dieu. Celui qui ne se conforme pas strictement à la Règle n'arrivera jamais à Dieu ».

parallèle du monde et de l'homme dans lequel il fait trouver en petit tout ce qui se trouve dans l'univers. Cet ouvrage est tout mystique, contemplatif, philosophique, moral et politique. L'auteur parle à lui-même, il est d'un style très élégant, il a été composé par Chemsulmillet Veddin Ibrahim el Mohteseb Baberkauah qui l'a fini l'an 718 de l'hégire. Il a été intitulé *Medgma-ul Bahrein* c.-à. la jonction des deux mers qui sont suivies l'auteur la mer de la raison et celle du sentiment ».

Ce livre est un bon manuel de ce qui était considéré dans la Perse du milieu du VII^e au VIII^e siècle, comme étant le plus important de la doctrine soufie.

Le mohtésib d'Eberkouh dit avec raison (page 761), que la lecture de son livre offre des avantages infinis parce que les explications qui se trouvent disséminées dans les ouvrages des philosophes et des doctrinaires mystiques y sont disposées d'après un ordre méthodique et condensées, tout en étant débarrassées de ce qui n'est pas indispensable pour la connaissance de la doctrine des Soufis. Ce fut d'ailleurs l'opinion qu'un des possesseurs de ce manuscrit a notée sur le recto du premier feuillet من اعظم كتب التصوف. Il était difficile à son époque, dit-il, de réunir ces ouvrages et l'exposition de la doctrine qu'ils contenaient était tellement ardue que beaucoup de gens en étaient dégoûtés; cela le détermina à composer le présent ouvrage et il ne demande comme récompense que de voir les gens suivre à la lettre son enseignement qui les fera parvenir au Bien absolu et au Nirvana.

Quoiqu'il n'indique pas ses sources, il est certain qu'il s'est servi de Mohyi ed-Din Ibn-el-Arabi, de Sohraverdi, de Kosheiri, d'Ibn-el-Faridh, sans compter les recueils de traditions musulmanes où tous ses pareils ont largement puisé.

Ce personnage qui, quoique fonctionnaire, était un homme fort intelligent et très cultivé, est totalement inconnu et son *Medjma el-bahrein* est demeuré complètement isolé, tandis que des livres soufis des plus médiocres sont devenus célèbres dans la littérature persane; voici les titres qui lui sont donnés dans la préface :

و متقه الامام المعظم السعيد الانتجار (sic) الافاضل الحكماء والعلماء في زمانه همس
الملة والدين ابراهيم المحتسب بأبرقة رحمه الله

Il est peut-être le seul auteur de toute la littérature musulmane qui cite Solon, qu'il considère d'ailleurs comme un prophète des Grecs et, ce qui est très bizarre, dont il fait suivre le nom de la formule عليه السلام qu'on

Après de telles déclarations des grands maîtres de la franc-maçonnerie ésotérique, les adeptes peu fervents auraient eu bien tort de s'abimer dans une adoration spirituelle sans fin, quand il leur était si facile d'arriver à l'union parfaite avec l'Être Unique, en prenant bien soin de se laver les mains suivant la formule et de s'incliner devant la kibla autant de fois que la Règle le prescrit.

La plupart des auteurs qui ont traité des dogmes du Mysticisme n'ont pas toujours établi une distinction bien nette entre les prescriptions de la Règle ادب et celles de la Voie ésotérique سلوك. Celles-ci appartiennent à l'ordre moral, tandis que les premières sont plutôt des réglementations d'ordre matériel, destinées à assurer le fonctionnement normal du phalanstère soufi et à régler d'une façon invariable les rapports des membres de la hiérarchie. En d'autres termes, les prescriptions de la Règle forment le code exotérique de la doctrine, tandis que celles de la Voie سلوك sont les réglementations ésotériques.

Dans son *Avarif el-méarif*, Sohraverdi a évité jusqu'à un certain point cette confusion fâcheuse qui fait que chez beaucoup de docteurs du Mysticisme, on ne sait jamais

ne rencontre jamais appliquée qu'aux prophètes de l'Islamisme. Il raconte (page 440) qu'on demanda un jour à Solon ce qui était le plus pénible pour l'homme ; le philosophe grec répondit que c'était de se connaître soi-même et de taire les secrets de son âme :

چون از سولن كه يكی از انبیا یونان بود سوال كردند كه هر آدمی چه دشوارتر باشد
در جواب گفت آنك نفس خود را بشناسد و از افشاء سر او خاموش كرد

Il cite également Platon (page 447), ce qui est moins étonnant, à qui il fait dire : « Ne fréquente pas le méchant, car ton caractère se pervertira à son contact et toi aussi tu deviendras méchant ». لا تصحب الشرير فان
طبعك يشرق منه شرًا وانت

d'une façon certaine, si une prescription se rapporte à la Règle ou à la Voie, ce qui, comme on peut aisément s'en douter, risque dans certains cas, d'amener de très grandes difficultés d'interprétation.

A mesure que l'on se rapproche de l'époque moderne, les prescriptions de la Règle ésotérique l'emportent de plus en plus sur celles de la Règle matérielle et les règlements de cette dernière finissent par être interprétés dans un sens mystique et cabbaliste qu'ils n'avaient point dans le principe. A vrai dire, cette évolution, qui était fatale chez les Esotéristes, s'est faite de très bonne heure, et il est presque impossible de fixer avec précision le moment où elle a commencé. L'un des auteurs mystiques les plus anciens, Ali ibn Osman el-Djoullabi, en offre peu d'exemples ; on en trouve déjà plus dans Sohraverdi ; Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, qui est presque son contemporain, a poussé à ses limites extrêmes cette manie d'interprétation mystique et cabbalistique. Cela montre combien le problème est difficile à résoudre ; on ne se tromperait pas beaucoup, à mon avis, en indiquant le XI^e siècle de notre ère, et plus spécialement le règne du khalife fatimite el-Hakem biamr-Allah, comme l'époque à laquelle l'interprétation ésotérique باطن l'a définitivement emporté sur l'explication littérale ظاهر. Quoi qu'il en soit, cette confusion, dont Sohraverdi n'est pas sans offrir d'exemples, est complète dans les traités tels que la رسالة النجاة من شرا الصغات (1) d'un Mystique anonyme. Il n'y a guère dans toute la littérature ésotérique qu'un auteur qui ait senti le danger qu'il y a à confondre continuellement la règle ésotérique et la

(1) Ms. ar. 1337, folios 122 et sqq.

règle exotérique : c'est Aziz ibn Mohammed el-Néséfi, l'auteur du *Maksad-i-aksä* (1). Il divise les hommes en gens qui

(1) Ms. supp. pers. 120, fol. 5 verso et sqq. Comme on le verra plus loin, les mystiques de la « Voie » *طریقه* sont soumis à dix prescriptions comme ceux de la « Vérité » *حقیقت*. Aziz ibn-Mohammed el-Neséfi distingue comme il suit les termes de « Loi » *هریعت*, « Voie » *طریقه* et « Vérité » *حقیقت*.

در بیان آنک هر یعت و طریقت و حقیقت چیست بدان امرک الله فی الدارين که هر یعت گفت پیغامبر است و طریقت کرد پیغامبر است و حقیقت دید پیغامبر است *الشریعة اقوالی و الطريقة افعالی والحقیقة احوالی* سالك باید که اول از علم هر یعت آنچه ما لا بد است بیاموزد و یاد گیرد و از علم طریقت آنچه ما لا بد است بکند و بجای آورد تا از انوار حقیقت بقدر وسع و کوشش وی روی نماید ای درویش هر که قبول می کند آنچه پیغامبر گفته است از اهل هر یعت است و هر که میکند آنچه پیغامبر کرده است از اهل طریقت است و هر که می بیند آنچه پیغامبر دیده است از اهل حقیقت است... این طائفة که هر سه دارند کاملان اند و ایشانند که پیشوای خلق اند *Ibid.* fol. 4 verso et sqq.

D'après cet extrait du *Maksad-i-aksä*, la « Loi » est la parole de Mahomet, la « Voie » les actes de Mahomet, et la « Vérité », ce que Mahomet a vu dans ses extases et au cours des révélations qu'Allah lui a envoyées. L'aspirant à la dignité de Soufi, le *salik*, doit commencer par *apprendre* ce qu'il y a d'indispensable dans la « Loi », c'est-à-dire évidemment qu'il doit se mettre au courant des cinq points fondamentaux du dogme islamique, il doit ensuite agir suivant la science de la « Voie » de façon à être illuminé par l'éclat des lumières de la « Vérité » à la mesure des efforts qu'il a faits.

Toute personne qui admet sans restriction tout ce que le prophète Mahomet a dit est un « homme de la Loi » ; tout individu qui fait ce que le prophète a fait est un « homme de la Voie » et tous ceux qui voient ce que le prophète a vu appartiennent à la classe de la « Vérité absolue ». Il est inutile de dire que les Soufis ne peuvent se recruter que dans ces deux dernières catégories et leurs chefs suprêmes uniquement dans la dernière. Les personnes qui, à la fois, croient aux paroles, font les actes, et voient les visions de Mahomet sont les « Parfaits » et ce sont elles qui sont chargées de guider les créatures dans ce monde. Le mohtésib Shems ed-Din Ibrahim d'Éberkough interprète ces trois termes d'une façon qui me paraît préférable (*Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 728 et 729) : la Loi *هریعت* consiste à faire tout ce qui est prescrit pour l'obéissance *عمردیت* d'après l'ordre d'Allah ; la Voie *طریقت* à changer sa modalité et sa mentalité d'après l'ordre d'un sage. Quant à la Vérité, *حقیقت*, elle consiste à dépouiller entièrement les modalités de sa nature en faisant agir sur elle

suivent la « Voie » *طريقة*, autrement dit ceux qui ont uniquement besoin des prescriptions de la Règle matérielle, et en gens de la « Vérité » *حقيقة* auxquels seulement s'applique la Règle ésotérique.

Cette division prête à une confusion assez regrettable, car les Mystiques entendent généralement par *طريقة* la Voie ésotérique, mais, si l'on va au fond des choses, elle est très exacte ; en effet, les Musulmans ordinaires suivent la « Loi » *شريعة*, les Mystiques moyens, la « Voie » *طريقة* et les Soufis parfaits, « la voie de la Vérité » *حقيقة* qui conduit à la Vérité absolue *حقيقة الحقائق* et au Nirvana *اتحاد, توحيد*. L'ambiguïté apparente de cette classification provient uniquement de l'extension qui a été donnée au mot « Voie » *طريقة* dont on a fait presque le synonyme de « Vérité » *حقيقة* ; les auteurs soufis eux-mêmes, qui connaissent cependant très bien les finesses de leur terminologie, n'ont pas toujours échappé à ce danger.

L'auteur du *Bahr el-maani* (1), Mohammed ibn Nasir ed-Din Djafer el-Hoseïni el-Mekki, est un des rares ésotéristes d'une époque tardive qui distingue formellement la

certaines modalités choisies dans ce but, tout comme il est certain que l'agissant est dans le Moi, tout en étant absolument distinct du Moi. On peut dire d'une autre façon, suivant Shems ed-Din, que la « Loi » est l'observation stricte de tous les préceptes du culte ; que la « Voie » est destinée à la purification de l'âme, et que la « Vérité » est la somme des pratiques ésotériques qui mènent au Nirvana. Toute Loi qui n'est pas jointe à la Voie, ni soutenue par la Vérité, n'est pas agréée de la Divinité ; toute Vérité qui n'est pas accompagnée de la Voie et qui n'est pas liée indissolublement à la Loi n'aboutit à rien. A un autre point de vue, la Loi est la partie exotérique de la Vérité, tandis que la Voie en est l'aspect ésotérique.

Règle mystique de la Règle matérielle ; cette dernière avait même à ses yeux une importance assez médiocre pour qu'il se soit dispensé d'en énumérer les obligations (1). Pour cet auteur, la voie qui conduit à la vérité est triple ; il y a : 1° le chemin des gens qui sont obligés aux pratiques matérielles *ارباب معاملات*, ces pratiques *معاملات* consistant en prières, jeûnes, mortifications et autres exercices religieux prescrits par l'Islam ; c'est le chemin que doivent suivre tous les Soufis ordinaires *عوام*, 2° celui des gens qui sont tenus aux pratiques spirituelles *اصحاب الجاهدات*, c'est-à-dire de ceux qui luttent contre les passions de leur âme *نفس*. Mohammed ibn Nasir ed-Din el Mekki leur donne les noms de « Pieux » *ابرار* et de Parvenus, ce sont les *خوارج* ; 3° celui des gens qui marchent vers la Présence de l'Éternité *حضرت صمدية سائران*, qui naturellement parviennent beaucoup plus loin que les gens des deux catégories précédentes, ce sont les *خواص الخواص*. Les hommes des deux premières classes relèvent seuls de la Règle

ای محبوب راهب طالبان درگاه حضرت صمدیه جلّت قدرته بهناب بارگاه (1) احدیه بیشتر از آن است که آنرا بیان ممکن نیست که الطرق الی الله تعالی بعدد انفاص الخلاق اما ای محبوب همه طرقها به سه قسم مجمل کرده ام قسم اول راه ارباب معاملات و این بسیاری نماز و روزه و تلاوة قرآن و حج و غزو و غیر ذلك و این راه عام مسلمانان است و موجب خلاص ایشان از عذاب ابدی و لیکن وصول حقیقی از راهکدر این نوع عبادة متعذر است و قسم دوم راه اصحاب مجاهدات است و آن آنست تبدیل اخلق و تزکیه نفس و تصفیه قلب یعنی در آنچه تعلق باطن باشد و این راه ابرار است و این قوم نیکان امه اند و این طائفه دیگر ای محبوب معتقدانند و واسطن این کوره اند اما ای محبوب قسم سیوم سائران حضرت صمدیت اند که در *Ms. supp. persan* فناء مقام لاهوتی و جذبات عنایة حضرت لا یزالی سیر میکنند 966, fol. 229 verso.

matérielle, quoique la Règle ésotérique, puisse dans certains cas très particuliers, s'appliquer à ceux des Soufis de la seconde classe qui sont le plus avancés dans la Voie.

Les prescriptions de la Règle, comme celles de la Voie, sont en nombre infini, puisqu'en principe, il en existe pour chaque acte de la vie, considérée sous le triple aspect de la pensée, de la parole et de l'action, mais dans la réalité, elles se ramènent toutes aux cinq points fondamentaux qui forment la base de la doctrine islamique et dont le Prophète a dit : « L'Islam est bâti sur cinq colonnes : ce sont la foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage ».

Ali ibn Osman el-Djoullabi el-Hudjviri dit dans son *Keshf el-mahdjoub*, d'après le sheikh Siradj Abou Nasr, qu'au point de vue social, les hommes se divisent en trois catégories bien distinctes auxquelles correspondent des prescriptions اداب différentes (1).

1° Les séculiers اهل الدنيا, qui doivent avoir les qualités suivantes : le bon ton, l'esprit, la facilité d'élocution, une

شیخ ابو نصر سراج صاحب لمعه اندر کتاب خود میان آداب گفته است الناس (1) فی الادب علی ثلاث طبقات اما اهل دنیا فاکثر آدابهم فی انصاحة والجلالة وحفظ العلوم واسماء الملوك واهعار العرب واما اهل الدین فاکثر آدابهم فی ریاضة النفس وتادیب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات واما اهل الخصوصية فاکثر آدابهم فی طهارة القلوب ومراعات الاسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلت الالتفات الى الخواطر وحسن الادب فی موافق الطلب واورقات الحضور ومقامات القرب مردمان اندر ادب هر سه قسمت اند یکی اهل دنیا که ادب به نزدیک ایشان فصاحت وبلاغت وحفظ علوم واسماء ملوک واهعار عربست و دیگر اهل دین که ادب به نزدیک ایشان ریاضت نفس وتادیب جوارح ونکاة داشت حدود و ترک شهوات است و سدیگر اهل خصوصیت اند که ادب به نزدیک ایشان طهارت دل بود و مراعات سر و وفا کردن عهد و نکاة داشتن وقت و کمتر نگرستن بخواطر پراکنده و نیکو کرداری اندر محل طلب و وقت حضور ومقام قرب Man. supp. persan 1086, folio 200 recto.

connaissance générale des sciences, de l'histoire et de la poésie arabe.

2° Les religieux *اهل الدين* qui doivent se livrer aux exercices de mortification, et faire constamment attention à ne transgresser aucune des règles de la religion et à vaincre leurs passions.

3° Les mystiques *اهل الخصوصية* qui doivent garder la pureté absolue du cœur, conserver les secrets qui leur sont révélés et la foi jurée, accomplir toutes les prescriptions rituelles dans leur moment précis, ne jamais faire sentir leur supériorité à autrui, et accorder autant que possible aux autres ce qu'ils demandent.

Dans son *Avarif el-méarif*, Sohraverdi a classé les prescriptions de la Règle sous treize chefs principaux, mais plusieurs de ces divisions font double emploi avec d'autres, ou plutôt il arrive que deux d'entre elles sont des cas particuliers d'une division comprise dans un sens plus large, de telle sorte que les prescriptions de la Règle peuvent se ramener à onze grandes classes sous lesquelles je les étudierai successivement.

1° Les devoirs envers la Divinité *المحضت الالهية* (1).

2° Les pratiques de purification *الطهارة* (2) qui consistent dans ce qu'il faut faire pour ne pas perdre la pureté légale, et l'ablution *الوضوء* (3) qui consiste dans les soins à prendre pour recouvrer la pureté légale quand on l'a perdue. C'est à peu de chose près, ce qui se fait couramment dans l'Islamisme ordinaire, mais avec toutes les exagérations possibles.

(1) Ms. Arabe 1332, fol. 162 r°.

(2) *Ibid.*, fol. 104 r°.

(3) *Ibid.*, fol. 105 v° et ssq.

3° La prière (1) dont les conditions sont les mêmes que celles de la prière musulmane ordinaire, légèrement amplifiées.

4° La retraite quarantenaire et les réclusions volontaires (2).

5° Le jeûne (3), avec les mêmes remarques.

6° Le choix des aliments dont on doit se nourrir (4) et la façon de manger (5).

7° Le choix des vêtements (6).

8° La veille et le sommeil (7).

9° Les rapports réciproques du novice مرید et du maître صحبة (8), et en général les conditions de la vie commune des Soufis dans le phalanstère.

10° Les séances extatiques.

11° Les voyages.

C'est à peu près à ces quelques chefs principaux que l'auteur anonyme de la رسالة النجاة في شتر الصفات (9) ramène les prescriptions de la Règle matérielle : purification, retraite, silence qu'on ne doit rompre que pour invoquer le nom de l'Être Unique, jeûne, veille et abstinence. Dans son *Keshf el-mahdjoub*, Ali ibn Osman el-Djoullabi (10) dit que la vie ésotérique تصوّف suppose huit qualités : le

(1) *Ibid.*, fol. 108 r°.

(2) *Ibid.*, fol. 78 v.

(3) *Ibid.*, fol. 117 r°.

(4) *Ibid.*, fol. 120.

(5) *Ibid.*, 122 v°.

(6) *Ibid.*, 124 v°.

(7) *Ibid.*, 130 r° et 134 r°.

(8) *Ibid.*, fol. 142 v°, 146 v°, 149 r°.

(9) Man. Arabe 1337, fol. 122 v° et ssq.

(10) Man. supp. persan 1086, fol. 22 r°.

contentement de ce que l'on a, la générosité, la patience, la pudeur, l'action de se dépouiller de ce que l'on possède en faveur d'autrui, de revêtir des habits de bure, le vœu de pauvreté, et le voyage perpétuel. Chacune de ces conditions de la vie mystique rapproche le Soufi d'un des grands prophètes : la générosité d'Abraham, la patience de Job.

(1) *رساله ذكرية الأميرية* Emir Seyyid Ali el-Hamadani dans sa ne parle que de la pureté, de la retraite, du jeûne, du silence et de l'étude sous la direction du supérieur du couvent. Dans son *مقصد اقصى*, Aziz ibn Mohammed el-Néséfi considère que ces conditions sont au nombre de dix (2) : la recherche de l'Être Unique ; la recherche d'un homme savant avec lequel on puisse se livrer utilement à l'étude ; le désir ferme d'arriver au but ; l'obéissance absolue ; l'action de délaissier toute volonté propre, de croire sans réticences, de peu parler, peu dormir, peu manger et de se retirer du monde. On voit que cet auteur mêle sans critique les prescriptions de la Règle mystique et celles de la Règle matérielle.

Le mohtésib d'Eberkough, Shems ed- Din Ibrahim donne dans son *Medjma el- bahreïn* une division toute différente de celle de Sohraverdi et beaucoup moins précise ; elle a le double défaut de mêler sans raison aucune les commandements de la Règle et ceux de la Voie et de s'abaisser à des détails réellement puérils. Il répartit ces prescriptions en trente classes, qui par le même procédé qui a été employé pour Sohraverdi se ramènent à quatorze dont voici le détail (3) :

(1) Man. persan 39, fol. 51 v°.

(2) Man. supp. persan 120, fol. 5 v°.

(3) Man. persan 122, pages 356-459.

- 1° L'action de vivre en paix avec tout le monde.
- 2° La véracité.
- 3° La mortification et le combat spirituel.
- 4° L'action de se confier entièrement à la volonté de la Providence.
- 5° L'action de donner sans compter à tous ceux qui ont besoin.
- 6° Les purifications.
- 7° Le jeûne.
- 8° La façon de se tenir à table.
- 9° Les pérégrinations dans le monde musulman et les pèlerinages et visites aux lieux saints.
- 10° Les prières et l'obligation de faire deux *rikaa* avant de s'arrêter.
- 11° La lecture du Koran.
- 12° La vie en commun dans les maisons de l'ordre et dans les couvents.
- 13° L'action d'admettre tous les Soufis à faire le « service mystique » خدمت.
- 14° Les « séances extatiques » سماع.

Un docteur ancien cité par Sohraverdi dans l'*Avarif el- méarif*, nommé Abou Nasr el- Sarrad, est plus bref et dit (1) que la Règle pour les Soufis consiste dans la pureté du cœur, le respect et l'observance des secrets qui sont révélés au Mystique, dans sa fidélité absolue à ses promesses, dans son exactitude, dans le peu de cas qu'il doit faire des accidents de la vie et dans sa patience à supporter toutes les épreuves que l'Être Unique lui envoie.

Qu'elles soient exotériques ou ésotériques, toutes les

(1) Man. Arabe 1332, fol. 104 r°.

prescriptions dont l'ensemble forme les deux Règles, proviennent du Prophète qui en est l'incarnation terrestre (1). La source de la Règle se trouve dans les qualités de l'esprit de celui qui s'y livre ainsi que dans la grâce dont Allah (2) peut favoriser ceux qui font le vœu de se consacrer entièrement à son service ; aussi n'est-elle complète que si le Soufi s'est acquitté de tous les exercices qui ont pour but son progrès moral.

On comprend que la qualité de la Règle varie suivant le rang qu'occupent les Soufis dans la hiérarchie mystique et plus encore suivant leur valeur morale ; celle que doit suivre le Mystique en voie d'arriver à la Connaissance et au Nirvana معرفت est naturellement supérieure à celle de l'homme qui occupe encore les stades inférieurs.

De même qu'on ne doit enseigner aux novices que les choses qu'ils sont capables de comprendre, on ne doit leur imposer que la partie de la Règle à laquelle il leur est possible de se soumettre. Point n'est besoin en forçant les capacités intellectuelles et morales d'un individu de briser une énergie qui peut être utile dans les stades moyens ou même inférieurs de la hiérarchie. Tout le monde ne peut arriver à la Connaissance et chacun, sans être parfait, peut avoir son utilité dans ce monde périssable.

C'est dans ce sens que le mohtésib d'Eberkough a pu dire, en étendant un peu abusivement le sens de *Règle* aux connaissances générales qui font l'honnête homme, qu'au point de vue des prescriptions de la Règle ادب, les hommes peuvent se diviser en trois catégories (3) :

(1) Man. Arabe 1332, fol. 102 r°.

(2) Man. Arabe 1332, fol. 100 v°.

(3) Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, p. 395.

Les Séculariers *اهل دنيا* pour qui la Règle se réduit à l'étude de l'éloquence, de la poésie, de l'histoire et des sciences analogues.

Les Réguliers *اهل اخرت* qui luttent contre leurs passions et accomplissent les œuvres pies.

Les Esotéristes *اهل خدای* qui pratiquent la pureté du cœur et les œuvres de surérogation.

Quant à l'homme qui s'est élevé à travers les stades de la Voie jusqu'à l'identification avec l'Être Unique, on ne peut dire que la Règle existe encore pour lui : il n'a plus besoin de nouveaux ascétismes pour aller plus loin, puisqu'il est arrivé au but suprême, à la perfection absolue, au-delà de laquelle il n'y a rien de plus parfait : c'était au moins l'opinion de Shébli qui a dit : « Celui qui s'entretient par la parole avec l'être de Vérité, la Règle ne s'applique plus à lui » (1). Le célèbre hermétique Zoul-Noun Misri a dit dans le même sens (2) : « La Règle que suit l'être arrivé au Nirvana *معرفة اتحاد* est au-dessus de toute autre Règle, et cela parce que c'est la Connaissance suprême qui dicte les prescriptions à son cœur ».

(A suivre.)

E. BLOCHET.

(1) الانبساط بالقول مع الحق ترك الادب Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, fol. 103 verso.

(2) ادب العارف فوق كل ادب لان معرفة مودب قلبه *Ibid.*

BODHISATTVA-BHŪMI

A TEXT-BOOK OF THE YOGĀCĀRA SCHOOL.

An English Summary with notes and illustrative extracts
from other Buddhist works

BY

CECIL BENDALL and LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1).

CHAPTER iii

On egoistic-altruistic action (*svaparārtha*).

The author prefaces the particular subject of the present chapter by a short introduction in which he points out that it is the first of seven³ topics (*sthāna*) forming the matter and method of a Bodhisattva's discipline⁴.

The present topic, the well-being of oneself and of others may be subdivided under ten headings : I. absolute [egoism or altruism] (*kevala*) ; II. [personal exertion when duly] bound up with altruism (*parārthasambaddha*) ; III. beneficent in result (*hitānvaya*) IV. pleasant in result (*sukhānvaya*) ; V. connected with

(1) See *Muséon*, 1905, p. 38.

(2) Cf. *Bodhic.* I. 24 ; *Saṃ-N.* vol. I. 162 : ubhinnaṃ atthaṃ carati attano ca parassa ca (quoted by Mrs Rh. Davids, *J. R. A. S.* 1905, p. 3 sq.).

(3) These are enumerated, but as they form the titles and topics of the following chapters (especially chapters IV-VII) it seems superfluous to detail them here.

(4) *Bodhisattvacaryāprayoga*, see above p. 4. l. 1 (= *Muséon* N. S. VI. p. 41).

causes (*hetusaṃgr̥hita*) and VI. with results (*phalasaṃgr̥hita*); VII. operating in the present (*aihika*), or (VIII.) in the future (*āmutrika*) life; IX. finite (*anātyantika*); or X. infinite (*ātyantika*).

I. *Absolute* (or *exclusive*) egoism as well as *absolute* altruism must be set aside.

Things good in themselves, e.g. the practice of morality, must not be pursued for the personal advantage that they may bring, e.g. the joys of heaven; nor must the sayings of Buddhas and Bodhisattvas be sought and cherished out of jealousy for the Law. Such acts are 'purely egoistic' and thus are to be rejected.

'On the other hand liberality (*dāna*) on the part of one who holds "inverted" views (*viparīta*), unscriptural⁴ views (*anāgama-dṛṣṭi*) and 'who does not see the fruit' is said to be 'absolutely altruistic' (*kevalaḥ parārthaḥ*); so too is the 'preaching to others' by one that is wanting in morality or in practice. Such liberality and such preaching are to be rejected. — On the contrary, the purely altruistic behaviour of a Bodhisattva who having already entered into superior realms (*adhobhūmi-samatikrānta*) wishes to be born in the realm of passion (*kāmadhātu*), or owing to his magic mastery (*vasitāprāpti*) produces phantoms (*nirmāṇa*) for the welfare of beings, — is unobjectionable. The same must be said as concerns Buddhas (*muni*) who have realized their own aim (*svakṛtārtha*) and exert themselves in 'absolutely altruistic' ways.

[11 a] II. With the two preceding exceptions, egoism must be bound up with altruism; for example the liberality of the true Bodhisattva, and his patience, which are preceded by compassion and are bent on enlightenment (*bodhiparināta*).

[11 b] III. Such³ action is beneficent in results (*hitānvaya*), and this characteristic may be viewed under five aspects (*ākāra*), being: (1) unexceptionable (*anavadya*) (2) conciliatory (*anu-grāhaka*) i. e.

(1) In the text, the passage summarized in this sentence, although it belongs to heading I, occurs after heading II.

(2) This passage is difficult: *viparītadṛṣṭer dānā nāgama-dṛṣṭer aphaladarśinaḥ; bhraṣṭaśīlasya pratipattivirahitasya pareṣāṃ dharmadeśanā*. — *anāgama-dṛṣṭi* = Tib. ḥoṅ-ba ma mthoṅ = *anāgata-dṛṣṭi*?

(3) i. e., throughout this chapter, egoistic-altruistic action (*svaparārthaḥ*).

furthering either felicity unsullied by sin (*akliṣṭasukha*), or felicity in the necessities of life (*upakaraṇa*²) [or felicity in service], or felicity of ecstasy (*dhyānavihāra*³); (3 and 4) beneficent in this life and hereafter (*aiḥika, āmutrika*); and (5) leading to *nirvāṇa* (*aupāsamika*).

In this connection the four 'acts' or 'undertakings' (*dharmaśamā-dāna*) are noted: acts beneficial now and also when 'ripe'; beneficial now and painful when ripe; and so on. — On these distinctions (*vibhaṅga*) see the Sūtra. [M. Vyut. 77; Majjh. N. I. 305].

IV. Such¹ action is pleasant in result (*sukhānvaya*); the pleasure being fivefold:

1. causative pleasure (*hetu-sukha*): faculties with their objects, pleasurable contact, and every successful activity conducive to pleasure in this life or hereafter. It is pleasant by causing pleasure, not intrinsically (*sukhaḥetutvāt na svabhāvataḥ*).

2. perceptive pleasure (*vedita-su*²): sensation productive of bodily or mental satisfaction, arising from sense, object, and the contact of these (i.e. from *hetusukha*). Unlike *hetu-s*², it is pleasant in itself (*sukhasvabhāvataḥ*). It is twofold: impure (*sāśrava*) and pure (*anāśrava*). [12 a]

The first group may be again subdivided into three, with reference to the worlds of passion, form and non-form; or into six, in respect of the five bodily senses and the one mental (*caitasika = manovijñāna-saṃprayukta*). The pure is twofold: the pleasure of a man subject to discipline and that of one beyond discipline³ (*śaikṣam aśaikṣam ca*).

3. pleasure antithetical to pain (*duḥkha-prātipakṣika*), i.e. the notion of pleasure resulting from the assuagement or removal of pain. This is asserted to be not intrinsically pleasant³.

4. pleasure of the suspension of feeling (*veditopacchedasukha*) or attainment of the cessation of name and cognition (*saṃjñā vedit-*

(1) i. e., throughout this chapter, egoistic-altruistic action (*svaparārthataḥ*).

(2) Like that of an arhat; cf. Childers, s. v. sekho.

(3) Contrast the Epicurean doctrine of *indolentia* (Cic., de Fin. II).

*ta-nirodhasamāpatti*¹). It does not amount to removing, but it momentarily assuages (*vyupāsama*), the essential painfulness [of all sensations².]

5. indestructible pleasure (*avyābādhyā-su°*). Fourfold : pleasure (a) of renouncing the world (*naiṣkramya*) ; (b) of seclusion³, connected with the first rapt meditation ; (c) of peace (*upāsama*), connected with the subsequent ' meditations ' ; (d) of Enlightenment (*saṃbodhi-su°*). The last is called pleasant, because it is in the future entire cessation of the ' essential pain ' [of existence] and is in the present entire desistence (*uparati*) from sin ; (a-c) are called pleasant because they conduce to (d).

[12 b] Here the author adds remarks on the relations of the salutary (*hita*) and the pleasant (*sukha*). The pleasant may be noxious (*ahitapakṣya*) or salutary. Again, the salutary may involve pain (*duḥkhānugata*) ; but by recourse to practical wisdom (*upāyakaṣaḥśaṣṭaṣṭi*) one must lead men to seek it, as also to shun noxious pleasure.

[13 a] The salutary acts as a cause with the pleasant as a fruit (*hetu-sthānīya, phala°*). Accordingly pleasures of classes 1 and 2 (above) when unwholesome are to be rejected.

V-VI. Causes and results. Egoistic-altruistic action is connected with the causes and results (*hetuphala-saṃgrāhita*) of 1. ripening (*vipāka*) 2. holiness (*punya*) 3. knowledge (*jñāna*).

[A *hetu* is an antecedent (in a previous birth) leading to certain conditions in a subsequent birth, i.e. *vipāka* ' ripening ' ; and again from these conditions follow ' fruits ' (*phala*)].

1. This ' ripening ' is exemplified under eight headings, each [13a-14b] intermediate state being called a ' blessing ' (*sampad*).

1. Harmlessness (*ahiṃsā*) leads to length of days (*āyuh-sampad*) resulting in further accumulation of merit.

(1) See M. Vṛtti (ed. B. B.) 48. n. 4.

(2) *pāramārthika duḥkha* ; a corollary, of course, of the first *āryasatya*. One might compare no. 4 with a short sleep enjoyed by a sufferer. [Possibly, a reference is intended to *saṃskāra-duḥkha* ; vide M. Vyut. § 111 ; Visuddhim. JPTS 1893, p. 136 ; Yogas II. 15 with Bhojar. ad loc. — L. V. P.]

(3) *praviveka*. — Cf. M. Vṛ. XVIII. 12 (ed. B. T. S., 135.9.) see Childers p. 377 (Also Śar. Dās has *pravi°* as rendering of the *rab-tu dben*). Usual term in the sphere of the first *dhyāna* simply *viveka* (Digh. n. XVII. 2.3). Cf. Śikṣās. 357, n. 5.

2. Liberality in [things like] illuminants and fine raiment¹, leads to beauty of person (*varṇa-s°*), resulting in a desire on the part of the Bodhisattva's fellows to take his (good) advice and admit the authority of his words (*gr̥hītavākyaḥ, ādeyavacanatā*).

3. Humility (*nihatamānata*) leads to birth in exalted families (*kula-s°, uccesu kuleṣu pratyājatīḥ*), resulting in his gaining the esteem of the public at large, and making his neighbours succeed in every enterprise that he proposes to them.

4. Liberality to the needy and helpless leads to lordliness (*aiśvarya-s°*), resulting in his conciliating men by gifts and the like, and enabling them to fulfil their aims.

5. Truthfulness leads to universal confidence and esteem (*ādeya-vacanata, vākyaṭā*; cf. 2 supra). By his courtesy and sympathetic helpfulness he conquers men and brings them to maturity.

6. The cult of the Three Gems, or of a *guru* leads to high reputation (*mahājanakāyasya satkaraṇīyo.. mānanīyaḥ*) in exploits or in arts (*vicitra-śilpakarmasthānatīrekataratamakausalam*); winning men's esteem by his friendly cooperation, the Bodhisattva influences their actions for good through their grateful respect.

7. Aversion to womankind (*strībhāvaividveṣa*) leads to manliness. He becomes qualified for eminence in ethical virtue or speculative vigour², undeterred in his course whether he choose to serve his fellows (*vaiyāprīya*) by joining in their society or by a hermit's life.

8. Service of man by active benevolence leads to soundness of limb (*balasampad*), to energy³ and to quickness of intelligence.

To this causation three further conditions contribute :

1. purity of heart (*cittaviśuddhi*); i.e. purity of resolve,
- ' bending ' ⁴ of merits towards Enlightenment.

(1) For ritual use see Bodhic. II.

(2) *bhājanabhūto bhavati sarvagūṇānāṃ sarvavyavasāyānāṃ sarvajñeyapravicayānāṃ* 14^b.

(3) Later, at 15 a, an illustration of such energy is given. By working for others he matures his own principles leading to Buddha-hood (*buddha-dharmān*), and ' brings his neighbours to maturity in the three Vehicles ' (*triṣu yāneṣu paripācayati*).

(4) ... *bodhau teṣāṃ kuṣalamūlānāṃ parināmanā. n pari-ṇam*, " faire tourner ", " bend towards ", has the same meaning as *ā-vajj* in

2. purity of practice (*prayogaviśo*) ; perseverance, eulogy of religious merit so as to incite those of his fellows who have not got it to obtain it, and such as have to accumulate more, thus establishing all therein.

3. purity of religious "soil" (*kṣetra*), fruit of the purity of practice.

15 a (frag- Hence we see that the eightfold fruit thus ripened leads to the
mentary) welfare of others, and for oneself to the upspringing of the princi-
and Tib. 20a ples that make a Buddha.

2-3. Holiness (*punya*) and knowledge (*jñāna*). These are close-
15b and Tib. ly related to the 'Perfections' (*pāramitā*) ; for 'Holiness' is a
collective term for the Perfections of Liberality, Morality, and
Patience, while by 'Knowledge' we mean the single Perfection of
Wisdom (*prajñā*). The Perfection of Manliness or courage (*virya*)
conduces to both ; for manliness tends to holiness (*punyaṣaktya*),
whilst study, reflection and meditation leading to Knowledge
(*prajñā śrūta-cinta-bhāvanā-mayī*) need courage to attack them.
The Perfection of Rapt Meditation (*dhyāna*) similarly conduces to
both results.

Holiness and knowledge have three causes in common :

(1) longing (*chanda*) to gain them.

Pāli ; see the remarkable note of Prof. Rhys Davids, *Milinda*, II, p. 155. Its use is of a double kind, the merit being "bend towards" one's own welfare, or neighbour's welfare (*sva-parārtha*). As a rule the *pariṇāmanā* has for aim the attainment of Bodhi, the more so, inasmuch as the attainment of Bodhi is the best means to realize others' welfare. But in many cases, for instance Śikṣās. 213-214 the *pariṇāmanā* has as its aim (1) the spiritual welfare of the Tathāgatas (cp. Christian endeavouring for glory of God) (2) the welfare of the incomplete Bodhisattva (3) the welfare of Śrāvakas and (4) the *āryasaṃghagaurava*.

It seems that, in Mhv. I 309. 13, Senart is right in translating *pariṇāmeti* = *upanāmeti* = "donner, faire présent de" — But Burnouf's and Senart's glosses ad Mhv. I. 81. 1 are inadequate. — *pariṇāma*, "transformation" (Mhv. I. 79. 3) refers to another branch of the semantics of the word. (See below, Chapter V).

(1) By one's good practice one becomes a 'soil' where one's neighbours can cultivate charity and the like ; even the worst creatures being indeed, a *kṣetra* for the cultivation of patience.

(2) suitable surroundings, such as the presence of the Good Friend. 16 a

(3) previous exercise [in the present or a previous birth] in them.

The causes of ripening (*vipāka*), ripening itself, and its fruits all spring from holiness ; but holiness depends on knowledge (*jñānāśrita*) and springs from it¹.

Collectively they are the primary causes leading to Enlightenment ; holiness being the principal (*pradhāna*), but knowledge of unsurpassed importance (*niruttara*).

VII-VIII. Egoistic-altruistic action operates : 1. in the present life (*aihiṇa*, *drṣṭadharmika*) ; 2. in the future (*āmutrika*, *sāmparāyika*), or (as we shall find later on [17a]) 3. in both (*drṣṭadharmasāmparāyika*). 16 b

1. a. 'Egoistic action' operating in this life includes the acquirement, by the arts and other means, of enjoyable objects and fruition of these, together with the results acquired by previous successful action, fruition of meditation in this life, culminating (in the case of a Tathāgata) with 'nirvāṇa in this life' (*drṣṭadharmānirvāṇa*). Add to these all conditioned principles (*saṃskṛtadharmāḥ*) mundane and supramundane (*lokottara*) conducive to such nirvāṇa². b. Altruistic action in this life means the acquirement of similar advantages for others if these are under the discipline of the Bodhisattva (*bodhisattvavinīta*).

2. 'Egoistic-altruistic' action resulting in benefits hereafter. This means bliss in enjoyments and bliss in one's person (*ātmabhāvasampad*), attainment of the *dhyānas* and of the 'world without form' (*dhyānārūpyopapattiḥ*) in the next life ; the cultivation of the causes of these benefits being in this life attended with pain and mental anguish³.

(1) One must depend on knowledge to grasp rightly holiness (*jñānam āśritya .. samyak-puṇyaparigrahaṃ karoti*).

(2) *yac ca drṣṭadharmānirvāṇaṃ tathāgatabhūtasya ye ca laukikalokottarā drṣṭadharmānirvāṇasamprāpakāḥ saṃskṛtadharmā ayam ucyate bodhisattvasyaiva svārthaḥ*.

(3) *drṣṭe dharme sahaiva duḥkkena sahaiva dauṛmanasyena pratisaṃkhyāya pratisaṃkhyāya hetvāsēvanā*.

3. The cultivation in this life of these blessings, together with the perfect (*ahīnabhāgiya*) attainment of these meditations, such cultivation being without pain, is said to operate in both lives.

IX-X. Egoistic-altruistic action is either : (IX) finite (*anātyantika*) or (X) boundless (*atyantika*).

By the first-named class we mean : personal and external bliss with its causes and results, the purity of living attained by ordinary men (*prthagjana*), with causes and results. By the second : utter abandonment of sin (*klesa*), the Noble Eightfold Path, and the principles, salutary in this world, attained therein.

Three characteristics show what is finite or the reverse.

1. Essentiality (*svabhāva*). Nirvāṇa is boundless and every constituted thing finite.

2. Unfailingness (*aparihāṇi*).

17 a 3. Ever-renewable fecundity (*phalopabhogāparikṣaya*)¹ is peculiar to the Noble Eightfold Path. Other things are finite through lack of these qualities.

Such is the tenfold egoistic-altruistic action in which Bodhisattvas of all times (past, present and future) display knowledge and activity. There is nought beyond or beside this.

CHAPTER iv

On reality (*tattvārtha*)

17 a The third topic (*sthāna*) of the Bodhisattva's course is reality (*tattvārtha*).

Reality may be summarily described as twofold i. e. 1. truth (*bhātata*) taking as a starting point the existence (*bhāvikatā*) of things (*dharma*) as they are ; and 2. totality of things (*dharmaṇām sarvata*), taking as a starting point existence as far as it extends [Quantitative and qualitative point of view are contrasted] ².

(1) Cf. Bodhic. I. 12

(2) *tattvārthaḥ katamaḥ ? samāsato dvividhaḥ . yathāvad-bhāvikatām ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtātā ; yāvad-bhāvikatām cāra-*

Again, its species are four : (1) reality (*tattva* or *tattvārtha*) recognized in the world and attested by common parlance (*laukika-prasiddha*) : “ Earth is earth, not fire ” ; “ this is painful, not pleasant ” .

17 b

(2) reality known by proof (*yukti-prasiddha*), i. e. by the evidence of the senses, by inference, by authority.

(3) All Disciples and Pratyekabuddhas know the third kind of reality, owing to a knowledge that, although it be mundane (*laukika*) is undefiled in itself, in its antecedents and consequences¹. By having this third reality as its object, the knowledge is purged from the hindrance of sin and has the absence of hindrance in the future assured to it. Therefore the third species of reality is called ‘ sphere of knowledge dealing with purification from hindrance of sin ’² (*klesāvaranavisuddhijñānagocara*).

What is this reality ? the Four Truths. By distinguishing (*pravicinvati*) and assimilating (*abhisamāgacchati*) the Truths, by recognizing the existence only of constituent elements (*skandhas*) and the dependent origination, Śrāvakas and Pratyekabuddhas obtain the ‘ understanding of Truths ’ (*satyābhisamaya*).

4. Reality called ‘ sphere of knowledge dealing with purification from hindrance caused by the cognisable ’ (*jñeyāvaranavisuddhijñānagocara*). [Knowledge is ‘ opposed by ’ (*pratighāta*), ‘ hindered by ’ the cognisable]. Here is meant the supreme truth (*tathatā*) unsurpassable and traversing the domain of the cognisable, where is no room for distinction of anykind³ ; this is the sphere of the knowledge of Bodhisattvas and Lords Buddhas who have plunged into the doctrine of the ‘ soullessness ’ (*nairātmya*) of things in recognizing the essential undenotability of everything.

18 a

bhya yā dharmāṇāṃ sarvatā . iti bhūtātā sarvatā ca dharmāṇāṃ samastas tattvārtho vedītavyaḥ . — bhāvikatā = yod-pa . — bhūtātā = yañ-dag-par-ñid . — sarvatā = thams-cad-ñid .

(1) *anāsraveṇa, anāsravāvāhakena, anāsravaprṣṭhalabdheṇa ca laukikena jñānena*.

(2) [Or, more simply, the third reality is what is known by knowledge free from sin. Le *yogisaṃvṛtisatya* is meant]

(3) *sarvadharmāṇāṃ nirabhilāpyasvabhāvatām ārabhya prajñāptivādasvabhāvanirvikalpasameṇa jñānena*.

The note (*lakṣaṇa*) of 'real being' (*sattva*) is coextensive with, [or equivalent to] the [note] 'non-duality' (*advaya*)¹. By duality (*dvaya*) is meant 'existence' (*bhāva*) and 'non-existence' (*abhāva*). Non-duality is the concurrent negation of both.

1. Existence is made up of the 'doctrine of designation' (*prajñaptivāda*)². As people have adhered to it for a long time, existence has become the root of the development of every conception (*sarvavikalpaprapaṇcamūla*) : earth, form, eye,.... this world, another world, even nirvāṇa itself.
2. Non-existence is the nothingness (*nirvastukata*), the aimlessness (*nirnimittata*) of this doctrine of designation by which one says that 'a thing has form', or by which one gives a name to anything, 'sun', 'moon', 'nirvāṇa', etc.; it is the negation *in toto*, the 'non-existing' of the very substrate of designation³.

Free from both these wrong views, concurrent negation of the existence and of the non-existence, such is the reality, known as Dharma or the Law⁴; also as Non duality; and therefore as the Middle Path. In this reality the Buddha's knowledge is wholly purified, whereas the Bodhisattva's knowledge is simply directed towards it, 'ripened towards it by the path of study' (*śikṣāmārgaprabhāvita*). Its name is Wisdom (*prajñā*). It is the 'Great Resource' to supreme Enlightenment.

By keeping to it and being intent on Vacuity (*sūnyatādhimokṣa*) the Bodhisattva (1) knows life (*samsāra*) as it is [Should this knowledge be wanting, he would be unable to despise sin and to ripen himself and creatures for Enlightenment⁵]; (2) is not afraid of life [Should fearlessness be wanting, the Bodhisattva would merge into nirvāṇa as soon as possible, before reaching Buddhahood, and thus forfeit his chance of supreme Enlightenment]; (3) has neither

(1) *sattvalakṣaṇam..... advayaṇprabhāvitam.*

(2) *bhāvo. ... prajñaptivādasvabhāvo vyavasthāpitaḥ*

(3) *prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṃ nāstikatā asaṃvidyamānatā yam āśritya prajñaptivādaḥ pravartate.*

(4) *dharmalakṣaṇasaṃgrhīta.*

(5) *sattvasvabuddhadharmaparipāka.*

desire for nor fear of nirvāṇa : in the latter case his equipment for nirvāṇa would remain incomplete ; in the former, he would soon go into nirvāṇa, thus failing to ripen the principles of a Buddha [in himself] and to save his fellow-men ¹.

Passing through the series of births (*samsāra-samsṛti*) out of ignorance of what life really is and out of defilement of the heart, or out of fear of nirvāṇa ; passing into nirvāṇa (*nirvṛtti*) out of fear of rebirth or of out desire for nirvāṇa, — that is want of resource in the Bodhisattva (*anupāya*). Conversely, passing through the series of births with full knowledge of what the series is and with purity of the heart ; absence of haste in entering nirvāṇa through fearlessness of rebirth ; entering nirvāṇa with fearlessness of nirvāṇa after gaining equipment for nirvāṇa ; absence of haste in entering nirvāṇa through after perceiving its blessings, yet without excessive longing for it, — that is Bodhisattva's Great Resource for acquiring the Perfect Enlightenment.

19 a

'Devotion to Vacuity' (which is the leading principle of the 'Path of exercise' of a Bodhisattva) being the basis of this Great Resource is called 'Great Resource' ².

When the Bodhisattva has rightly realized the essential unnotability of things (or principles) by a far advanced (*dāranupra- viṣṭa*) knowledge of the soullessness of things, then he does not make out any conception of any principle ; he does not apprehend anything but 'mere object' 'mere truth' ; he does not think : "this or that is mere object, mere truth" ³; but he moves in the region of truth (*artha*), in the highest truth (*artha parama*), and thus sees things as they are, all indifferent and equal.

Eulogy of this state obtained by devotion to vacuity. The Bodhisattva realizes easily his own and his neighbour's welfare ; he is unwearied but not puffed up (*unnatiṃ gacchati*) with his mental powers, so as to be a niggardly teacher (*nācāryamuṣṭiṃ karoti*), etc. ⁴.

19 b

(1) *naiva buddhadharmān na sattvān paripācayet.*

(2) *paramasūnyatādhimokṣabhāvanā..... bodhisattvasya śikṣāmār- gasaṃgī hītā.*

(3) *na kaṃcid dharmam katham cit kalpayati, nānyatra vastumā- traṃ grhṇāti tathatāmātram, na cāsyaitvaṃ bhavati [tad] vastumā- traṃ tat tathatāmātraṃ ceti.*

(4) The leaf 20 is missing. — It contained the end of the 'Eulogy' and the beginning of the next paragraph.

The author goes on to explain the faults inherent to the superimposition of non-existent [qualities] (*asadbhūtasamarōpa*), which leads to the falling away from the discipline of the Law (*asmād dharmavinayāt*) — and the faults of the complete nihilist (*sarva-vaināsika*), who denies the “ absolutely existent object ” [which object exists in its “ undenotability ” (*nirabhilāpyātmakataya paramārthasadbhūtaṃ vastu*) and is the substrate of marks] and who holds fast to the theory that designations exist by themselves and that there is nothing to be designated (*prajñaptimātravāda*).

21 b But if there is not a something in the principles (matter, *rūpa*, etc.), there will be neither ‘ hocceity ’ (*tattva*)¹, nor designation (*prajñapti*). Granted that there are ‘ constituent elements ’ (*skandhas*), it is possible to design them as ‘ an individual ’ (*pudgala*), but not if such is not the case. In the same way, if there is not a something in the ‘ constituent elements ’, the designation ‘ constituent elements ’ is impossible. By a wrong interpretation of the Mahāyāna-sūtras dealing with Vacuity some people believe that nothing exists but ‘ designations ’, and therefore fall into an error worse than the doctrine of the individual (*pudgaladr̥ṣṭi*). A solemn declaration of Bhagavat is quoted to enforce this point of view. The school referred to, the ‘ Prajñaptimātravādins ’, [probably the Mādhyamikas] are called ‘ *nāstika* ’ and are to be rejected because they deceive themselves and others.

“ It is better to adopt the heresy of individuality than to misunderstand Vacuity ”. The ‘ Individualist ’ errs as concerns the real nature of the cognisable; but he does not deny *in toto* the existence of the cognisable. His error will neither lead him to evil destinies, nor prevent him from working strenuously for his own and his neighbour’s welfare. Inversely anyone who misunderstands Vacuity is reborn in evil destinies, deceives and ruins pious hearers, etc.

For Vacuity to be a justifiable position we must have, firstly, existence of that which is empty [the receptacle], and then non-existence of that in virtue of which it is empty [the contents]. But

(1) Owing to which man may say ‘ tat ’, ‘ hoc ’. — We admit that *tattva* = *idaṃtā*, ‘ das Dasein ’.

if neither exist, how can there be Vacuity? This explains what we mean by the doctrine of Void misinterpreted¹.

In objects to which 'essences' (*dharma*s) such as matter and the like are commonly attributed, there are not really any such 'essences' at all; but if you take away the 'essences', that which remains (*avaśiṣṭa*) i. e. the substrate (*āśraya*) of designations such as matter, etc., does exist. This procedure, to be called 'mastery of Vacuity' (*śūnyatāvakrānti*), or 'Vacuity rightly understood' (*sugṛhītā*), obviates erroneous superimposition (*samāropa*) [e. g. serpent-notion (*sarpavikalpa*) superimposed on the rope] and erroneous negation or rejection (*apavāda*). It seizes the Truth exactly (*tathatā*), i. e. the 'essential undenotability' (*anabhilāpyasvabhāvatā*) of things².

22 a

Scriptural authority confirms the results of rational speculation. To this import are adduced several quotations from (1) the Bhava-saṃkrāntisūtra; (2) from the Arthavargīyas; (3) from an unknown sūtra.

(1) From the Bhavasamkrānti: "Things are designated under different names [matter and the like]; but they do not exist there [i. e. as such, as matter, etc.]: such is the nature of things [i. e. their existence as undesignable]"³.

(2) The verse quoted from the Arthavargīyas = Pali Suttanipāta, Aṭṭhakavagga, xiii. 3 (897): "The Muni does not adhere to any of the ['denotable properties', such as matter, etc., superimposed on undenotable reality, which are nothing else than]

22 b

(1) The Mādhyamikas too contrast the Vacuity rightly understood and the Vacuity misunderstood; they profess to teach the Middle Path between superimposition and negation, and charge the Yogācāras with the rather well founded accusation of denying 'svabhāva' and admitting 'bare reality' (*vastumātra*). See Madhyamakavṛtti, p. 274, n. 3.

(2) *yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate, na sa saṃvidyate tatra dharmāṇāṃ sā hi dharmatā*. — This verse has not been traced in the Bhavasamkrāntisūtra, Mdo, XVII, 7, (Csoma-Feer, 264).

(3) On the *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi* (Div. 20. 24) compared with *Aṭṭhakavaggikāṇi* (Book of Eights), see Oldenberg, Buddh. Studien, p. 655, foll. — The fact that the stanza quoted in the Bodhisattvabhūmi occurs in the Pāli, supports the view of the German scholar (See Div. p. 704).

conventions received in the world ; ' free from adhesion ' (*anupa-ga*), how could he adhere [to wrong superimposition (of properties) or to wrong negation (of the ' something ')] ? [He sees the cognisable, as it is ; he hears what he knows to be the noise of the [wrong] designations of this cognisable, and therefore] he remains indifferent to what he sees or hears. »

23 a 3. Bhagavad explains the right meditation (dhyāna), which has no ' support ' (nirāśraya). The monk, when meditating does so without reference to earth, water, etc., without any reference to anything. Such designation (*saṃjñā*) as earth, etc. has utterly perished for him.

Now if reality be ' undenotable ', whence is denotation justified ? Because in order to teach the doctrine of ' undenotability ' denotation is necessary.

The Pāli stanza (Suttanipāta, 897) :

*yā kāc 'imā sammutiyo puthujjā
sabbā va etā na upeti vidvā
anūpayo so, upayaṃ kim eyya
diṭṭhe sute khantim akubbamāno.*

Prof. Fausbøll translates : " The opinions that have arisen amongst people, all these the wise man does not embrace : he is independent. Should he who is not pleased with what has been seen and heard resort to dependency ? (!) ". — The word *khanti* is perplexing, it cannot be *kṣānti*, ' patience ', but is rather equivalent to *kānti* ' love, wish ' (comp. stanza 944).

A part of the sanskrit version is missing in the Ms. — We have :

*yāḥ kās cana saṃvṛtayo hi loke
sarvā hi tū munir nopaiti
a
. tim asaṃprakurvan.*

But the commentary supplies the wanting words

*a[nupagaḥ saḥ kenopādādīta
dṛṣṭe śrute kān]tim asaṃprakurvan.*

[= *gzigs dan gzan-la bzhed-par mi mdzad-pas, de ni zhal-gyis mi bzhes gaṅ gis hdzin*].

= *anupaga ity ucyate..... tat kenopādādīta tadvastusamāropam apavādam vā ? upādānābhāve samyagdarsī bhavati jñeye, tad asya dṛṣṭam ; yas tasyaiva jñeyasyābhilāpānuśravas, tad asya śrutam ; tasmin dṛṣṭaśrute tṛṣṇāṃ notpādayati, na vivardhayati.....*

With denotation as their cause, there are conceptions (*vikalpa*) of eight kinds (1-8), which give rise to a triad (*trivastu*) and to the worlds of beings and things.

1. Conception of [a thing's] own nature (*svabhāva-vikalpa*), conveyed by such words as matter and the like, concerning things called matter, etc.

2. Conception of qualification (*viśeṣa*) : " this possesses matter, that is matterless ", etc.

3. Unifying conception, (*piṇḍagrāha*) ; conception of individuality : ideas of self, being, living creature ; and, further, conception of individuals as forming a whole : ideas of house, army and forest.

24 a

These three produce the thing (*vastu*) called matter etc., on which rests the further development of conceptions.

4-5. Conception ' I ' (*aḥam iti vikalpa*) and ' mine ' (*mameti*) : when things [matter, etc.] capable of generating depravities (*āsrava*) and attachment (*upādāna*) have been for a long time talked about, adhered to, repeatedly practised, as being the self or as belonging to the self, there arises, with reference to these things the conception of ' I ', etc. ¹.

These two produce the heresy of personality (*satkāyadrṣṭi*) which is the root of every other ' wrong view ' (*drṣṭi*).

6-8. Conception of the agreeable, the disagreeable, the indifferent.

These three respectively produce, passion, hatred and confusion.

The heresies of personality and self-consciousness (*asmimāna*) have as their site the conception-developing-object (*vikalpaprapañcavastu*) ; the passion-hatred group has as its site the heresy of personality and self-consciousness. The whole of the evolution of the universe is explained by these three principles.

(1) *aḥam iti mameti vikalpaḥ katamaḥ ? yad vastu sāsravaṃ sopādānīyaṃ dīrghakālam ātmato vā ātmīyato vā saṃstutam abhiniviṣṭaṃ paricitaṃ tasmād āgrāhasaṃstavāt svadrṣṭisthānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho vikalpaḥ, ayam ucyate aḥam iti mameti ca vikalpaḥ.* — Ms. has *agrāha*° and *svaṃ dṛ*°. — Pleasurable things are *sāsrava* i. e. *rāgaśthānīya*, ' causing lust ' ; they will give rise to *ātmīyadrṣṭi*, *svadrṣṭi* ' the wrong idea of mine ' ; inversely, feeling, etc., will be looked upon as being the self.

saṃstuta, ' talked about ', ' with what one is become familiar '. *paricita* has the same import, or it may be translated ' gathered '.

Again, this arrangement resolves itself into a double scheme : conception (*vikalpa*) and its basis (*adhiṣṭhāna*), i. e. the object. Both are reciprocally cause and effect, reciprocal causation being eternal. Should one fail to take exact account of 'conception', there follows future production of an object which is the basis of a new conception.

24 b Four studies (*paryeṣaṇā*) leading to four accurate cognitions (*parijñāna*) produce the exact knowledge of 'conception' ¹.

1. Name-study (*nāmaparyeṣaṇā*) leads to 'accurate cognition referring to the study of name' (*nāmaīṣaṇāgata*). — The Bodhisattva, having ascertained by study that in name there is name only (*nāmamātra*), recognizes what the name really is. This name so called ² is applied (*vyavasthāpyate*) to the object (*arthavastu*), as a designation, as a mode of viewing at it, as a metaphorical expression ³. If the name, 'matter, etc.', were not applied to the object called 'matter, etc.' nobody would be conscious of
25 a (*saṃjñāntīyāt*), or recognize the object as 'matter', and failing in this consciousness would neither make any statement about it nor express it by words.

2. Object-study (*vastuparyeṣaṇā*) leads to the corresponding accurate cognition. — The Bodhisattva having ascertained by study that in the object there is bare object (*vastumātra*) sees that the object [commonly] called 'matter' etc., is undeniable.

3. Study of the idea (*prajñāpti*) ⁴ of the 'own nature' of the things, (matter, etc.), and the corresponding accurate knowledge. In this designation there is only designation. The 'essence' or own nature is like a magic creation, a reflection, an echo, etc.

(1) See Wassilieff, p. 307 (336) : mit Hilfe der vier Untersuchungen, d. h. indem wir Namen als Namen, Gegenstand als Gegenstand, nominelle und abhängige Existenz betrachten.....

(2) *itīdaṃ nāma iti*.

(3) *saṃjñārtham dṛṣṭyartham upacārārtham*.

(4) It is difficult to make any statement on *prajñāpti* (brtags-pa) as far as it may be contrasted with *nāman*. Both 'converge in meaning'. Equivalents to *prajñāpti* are *saṃjñā*, *vyavahāra*, *nāmadheya*, *saṃketa* (Madhyamakavṛtti, 28, n. 1, 37, n. 3), further *vikalpa* (Bodhic. viii, 101). — See Mrs Rhys Davids, Psychology, 340 ; Milinda, 25. 11 ; Kāthāvatthu's Comm. 34. 1.

4. Study of the idea of things as qualified by an essence (*viśeṣa-prajñāptiparyeṣaṇā*) and the corresponding accurate knowledge. The Bodhisattva considers the 'qualifications' referring to matter, etc., in the light of non-duality (as previously explained). Neither existence nor non-existence can be said of things : as the object is not denotable, it can not be said to exist ; as it is undenotable, it can not be said that it does not exist. What is conventionally called 'material', is not material in absolute truth ; nor is it 'matter-less' in conventional truth. — The same principles of reasoning must be applied to the discussion of all categories, things visible and invisible (*saṃidarsana*, a°), etc.

Through lack of this fourfold knowledge, there follows for the worldly (*bāla*) the continuation of the eightfold conception (above described, p. 17), which brings in the whole chain of causation : conception (*vikalpa*), defilement (*saṃkleśa*), process of becoming or life (*saṃsārasaṃsṛti*), and suffering that attends life (birth, old age, disease, death).

On the contrary, out of this fourfold knowledge follows for the philosopher (1) future cessation of the reciprocal causation [as explained above], ending in *parinirvāṇa* ; and (2) in this present life, by pure perfection of the knowledge which has for object the reality, an ubiquitous control (*sarvatra vaśitāprāpti*), i. e. many kinds of miraculous power (*ṛddhi*, see Chap. V). In particular there are five advantages (*anuśaṃsa*) accruing to the 'controlling' (*sarvatra vaśin*) Bodhisattva :

25 b

- a. He gets supreme peace of mind (*cittaśānti*)¹.
- b. He gets an unimpaired, clear and pure 'view of knowledge' (*jñānadarsana*) on every subject.
- c. He shows unwearied interest in mankind by continuing the round of rebirths (*saṃsārākkheditā*).
- d. He penetrates into all the 'mysterious teaching'² of the Tathāgatas (*saṃdhāyavacana praveśa*).

(1) *paramāṇa cittaśāntim anuprāpto bhavati vihāraprasāntatayā na kleśaprasāntatayā* (1)

(2) The phrase *saṃdhābhāṣya*, *saṃdhābhāṣita*, *saṃdhāyabhāṣita* occurs frequently in the Saddharmapuṇḍarīka, see Burnouf, p. 343,

e. He cannot be separated (*asamhārya*) from his devotion to the Great Vehicle, in virtue of his independence (*aparapratyayatā*).

To these five advantages correspond five ' advantageous acts ' (*anuśamsakarman*) which comprehend all that a Bodhisattva has to do (*karāṇīya*).

a. Perfect joy in this present life, which destroys bodily and mental fatigue caused by exertion for Enlightenment : such is the ' act ' corresponding to the peace of mind.

b. Ripening in all the principles of a Buddha (corresponding to the unimpaired view of knowledge).

26 a c. Ripening of beings (corresponding to the unweariness as concerns existence).

d. Laying hold of the Law of Buddha, by destroying doubts of the disciples, etc. (corresponding to the penetrating of the mysterious teaching).

e. Refutation of the views of opponents with immovable resolution and burning energy (fruit of the independence).

It must be born in mind that of the four realities (*tattvārtha*) the first two are of minor, the third of middling, and the fourth of paramount importance.

(langage énigmatique, parabole). Kern, p. 59, n. 3, who rightly alludes to the ' skilfulness in means ' (*upāyakaśalya*). — Max Muller, *Vajracchedikā*, p. 23 (*idam tathāgatena samdhāya vāg bhāṣitā*) : " it is spoken by the Tathāgata in a hidden sense " (from the Chinese). — *Dīpavaṃsa*, p. 36 : *samdhāya bhaṇita*. — The Tibetan (*ldem-po ṅag, ldem-por dgoṅs-te bṣad-pa*) clearly connects this phrase with *abhisamāhi*. ' Intentional teaching ', or *neyārtha* is meant.

LE

MESSIE DES PSAUMES DE SALOMON.¹

Une étude sur le messianisme des Paraboles d'Hénoch et sur ces Paraboles même postule par avance des notes sur le Messie décrit par les Apocalypses à peu près contemporaines, et voilà pourquoi, après avoir traité des parties anciennes d'Hénoch, il convient d'envisager les Psaumes de Salomon. Un intérêt plus immédiat invite à prêter à ce sujet une attention toute spéciale : d'après plusieurs critiques, en effet, et d'après Charles lui-même, ces Psaumes que l'on attribue très généralement, avec raison d'ailleurs, à la fin du règne des Hasmonéens et à cette période de l'histoire juive dont le siège de Jérusalem par Pompée est le fait le plus notoire, seraient juste du même temps que nos Paraboles ou tout au moins d'une époque assez peu antérieure (2), ce qui expliquerait, du reste, assez bien la part prépondérante que trouvent dans l'un et dans l'autre Pseudépigraphe, les conceptions messianiques et la parenté réelle de ces conceptions.

Les Psaumes de Salomon qui entrent ici en ligne de compte sont le XVII^e et le XVIII^e. — En ce qui concerne ce dernier, l'on doit mettre à part v. 10-12, qui, s'ils ne

(1) Voir *Muséon*, 1905, vol. VI, p. 129.

(2) The Similitudes, consisting of chapters 37-70, were written between BC. 94-79 or BC. 70-64. — Charles, *Art. Enoch*, *Dict. of Bible Hastings* I 707.

sont pas quelque fragment d'un Psaume XIX, ainsi que le supposaient Ryle et James, demeurent absolument étrangers à tout ce qui précède ; d'un autre côté, l'hymne à Jahvé providence d'Israël (1-4), pour uni qu'il soit au contexte, n'a point en l'espèce à retenir le lecteur. Reste donc XVIII 4-10. Encore cette section n'a-t-elle qu'une importance médiocre ! Les idées et les formules qui s'y trouvent ont leur équivalent dans Ps. XVII, où elles sont, du reste, bien autrement nettes et caractérisées. Je soupçonne fort Ps. XVIII de n'être qu'un pastiche de celui qui précède, et il me semble qu'en deux points il rend lui-même témoignage de sa composition postérieure.

1° A la différence de XVII, l'auteur de XVIII attribue, non pas au Messie, mais au Dieu d'Israël en personne, la purification du pays, purification qui se fera en vue (εἰς) du jour miséricordieux où paraîtra le Messie. En quoi consistera ce καθαρισμός dont Dieu se met en peine et qui donc poussera-t-il dehors, c'est ce que l'auteur ne dit pas. D'un autre côté, l'on connaît les expressions mordantes du Psaume XVII et les cris de colère avec lesquels le poète poursuit les pécheurs qui ont usurpé le trône de David ou les envahisseurs étrangers qui les ont suivis. — Au point de vue du ton, le contraste est absolu entre les deux psaumes : les rapproche-t-on l'un de l'autre, l'auteur de XVIII apparaîtra nécessairement sous les traits de quelqu'un qui se tait ou ne parle qu'à demi-mot, par crainte de conquérants dont la domination est aujourd'hui assise, — et c'est pourquoi il est besoin de Dieu lui-même pour les jeter dehors, — ou par une sorte de lassitude à soutenir envers ces dominateurs étrangers des sentiments de répulsion et de haine qui, par ce qu'ils ont été des plus violents à leur principe, n'ont pu se maintenir

indéfiniment au même degré. Nous n'en sommes plus à l'indignation et à l'horreur du premier instant.

2° Le ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις de XVIII 6 comprend, cela va sans dire, et comprend tout d'abord le *jour de miséricorde* (5) qui marquera l'apparition du Messie. Or ces biens dont la venue du Messie est à la fois le premier et le garant de tous les autres, ce sera seulement la génération prochaine γενεά ἡ ἐρχομένη qui sera appelée à les connaître et à en jouir (6^b). Le Ps. XVII, au contraire, demandait à Dieu et espérait que ce serait la génération présente ἡμᾶς (45^b) qui serait débarrassée de ses ennemis par l'intervention du Messie (1). Il y a donc eu un recul des espérances, et XVIII suppose une époque de composition postérieure.

Nous pouvons donc, en laissant de côté cette ode plus tardive, ou tout au moins d'importance secondaire, concentrer toute notre attention sur le Psaume messianique XVII. Celui-ci est encadré d'une introduction et d'une conclusion que la division strophique des mss. indique suffisamment (2), et le même vers, proclamation solennelle de foi à la royauté perpétuelle de Jahvé en Israël, vient, en se répétant, marquer, comme un premier et un dernier mot du pieux auteur, le début et la fin des développements. Les deux strophes en question sont, du reste, taillées sur le même modèle (2, 2, 3 ou 2, 1) : c'est là un motif de plus de suspecter l'originalité du v. 43 qui nous reporte brusquement en arrière, à une descrip-

(1) Le τὸ ἔλεος αὐτοῦ de 45^a a son interprétation totale au v. 21^b : c'est en suscitant le Messie, que le ciel manifeste son intention de faire enfin miséricorde à Israël.

(2) Cf. l'édition de Gebhardt, d'après laquelle on numérote ici les versets. En ce qui concerne notre Psaume, G. suit la division strophique du ms. H.

tion, d'ailleurs manifestement terminée, du bonheur messianique ou plutôt de la sagesse du Prince d'alors, et qui rompt la suite de la pensée de l'auteur et toute l'économie de la finale (1). — Entre début et conclusion, se succèdent trois parties dont les délimitations réciproques sont marquées assez clairement au v. 21 et au diapsalma : si l'on remarque que le sujet de l'une d'elles déborde quelque peu ici et là sur le terrain de l'autre, on se dira que nous sommes ici en présence, moins de développements divers nettement distincts les uns des autres, que de tableaux qui, se succédant suivant l'ordre chronologique, ont arrêté tour à tour, sans que ce soit d'une manière tout-à-fait exclusive, l'attention du poète sacré. Ces trois tableaux nous font voir la période pré-messianique, et c'est le temps présent avec les malheurs de toutes sortes que les contemporains ont supportés, la constitution du royaume messianique ou l'action du Messie en Israël, enfin l'état glorieux et, sans doute,

(1) On ne saurait objecter ici ce qui est à noter dans le corps même du psaume, et ce que je note d'ailleurs ci-après, à savoir, qu'une pensée déjà développée dans une partie du poème peut, par suite de la liberté dont use le poète, servir, mais d'une manière plus brève, à de nouveaux développements dans une autre partie. En commençant la dernière strophe de cette façon : *Telle est la dignité du Roi*...., l'auteur a voulu marquer nettement qu'à ses yeux toutes descriptions proprement dites étaient achevées : il ne lui restait plus qu'à envier le bonheur de ceux qui vivront en ce temps, enfin à exprimer l'espoir que lui-même et sa génération seront admis à jouir de la délivrance qui ouvre cette ère de bonheur. Sans le v. 43, tout se lie étroitement dans la conclusion, et celle-ci est alors parfaitement conforme à la structure littéraire du prologue. — Ce v. 43, témoigné, du reste, par les mss., peut être une glose ; on peut se le figurer aussi comme un verset déplacé qui aurait été attiré en cet endroit par la mention de la συναγωγῇ φυλῶν de 44^b. Si cette dernière hypothèse était la vraie, v. 43, avec sa mention de la double action du Messie et sur Israël et sur les nations, aurait bien convenu comme première finale aux deux dernières divisions du poème, lesquelles traitent tout au long ces deux mêmes sujets.

durable du royaume ou l'action du Messie sur les nations.

La situation présente d'Israël est désolante et doublement fâcheuse : des gens qui n'ont point reçu *les promesses* ont usurpé le trône de David (5), et l'étranger qui les a jetés dehors a traité la Ville Sainte en ville conquise (14). Il est temps que Dieu intervienne au plus tôt (21, 45) ! Après tout, n'est-il pas, Lui, le Roi d'Israël à jamais (1, 46) ? Que le Roi songe à son royaume. Il est fort et les nations dépendent de lui (36) : c'est donc qu'il peut agir à son gré. Or il a fait choix de David et jura autrefois qu'il y aurait toujours quelqu'un de sa race à régner en Israël (4) : si sa parole et son serment sont aujourd'hui, aux yeux de tous, privés de leur effet par suite du double malheur que l'on connaît, la raison en est que le peuple a péché (5) et qu'il a dû être puni en cette manière (1). Le jour où Dieu voudra se servir de sa force pour accomplir les promesses qu'il fit jadis et asseoir le Messie en son royaume d'Israël, sera donc à la fois un jour de miséricorde envers les pécheurs sanctifiés (21), et un jour de grâce.

(1) Pour la promesse divine à David, voir II Sam VII 16 ; 1 Reg VIII 25, IX 5 ; II Reg pass. (la lampe gardée à David) ; Ps. III 5 ; Is. IX 6, XI 1, 10 ; Jer. XXIII 5, XXX 9, XXXIII 15, 17, 21, 25 ; Ez. XXXIV 23, XXXVII 24 ; Ps. LXXXIX 5, 30, 37, CXXXII 12. — Ces textes, ou du moins les plus explicites d'entre eux, peuvent se ranger en deux catégories : promesse que David aura toujours un fils sur le trône d'Israël, mais à la condition expresse que ses descendants se conduisent avec toute la piété désirable ; — promesse sans conditions et qui sera observée, nonobstant toute impiété et toute transgression de leur part. Ces deux manières ont leurs types les plus caractérisés en I Reg IX 4-8 et Ps. CXXXII d'une part, — Jer. XXXIII 20., et Ps. LXXXIX 31-38 de l'autre. L'auteur de Ps. Salom. XVII se range nettement, ainsi qu'on le voit, dans la première catégorie : à ses yeux, la piété requise pour l'exécution des promesses divines, est à la fois la piété du descendant de David qui doit commander au peuple (*καθ' ὅς τοῦ ἄρχεν*, 36), et celle du peuple sur lequel doit s'exercer son commandement.

Le terme consacré par l'auteur pour introduire en scène le Roi-Messie est ἀνάστησαι (21, 42). Cela ne nous indique guère où se trouve ce Roi par avance, et de quelle manière il sera suscité par Dieu : évidemment l'auteur n'est pas mieux renseigné lui-même, et ses lecteurs n'ont pas besoin de l'être davantage. Au fond, une seule chose importe : c'est que Dieu connaît déjà (1) celui qui doit remplir l'office glorieux de Messie. Cet office est double, et consiste à apporter remède à chacun des deux fléaux qui ont fondu sur le peuple, en d'autres termes, à *écraser les princes injustes et à purifier Jérusalem des nations qui la foulent aux pieds*. Le rôle vengeur du Messie est ainsi exposé en 23-26, sans qu'il soit possible de déterminer nettement ce qui, dans ces versets, vise les princes usurpateurs et ce qui a trait aux nations victorieuses. C'est que ces trois distiques ont un cachet littéraire bien marqué et semblent faire un tout indistinct, chacun d'eux se liant au précédent par une incise qui explique ses derniers mots et introduit en même temps l'action nouvelle indiquée par le verbe qui suit. Peut-être cependant, est-il permis de croire que les pécheurs de 23 qui doivent être chassés d'Israël, *l'héritage* (2), sont ces mêmes

(1) Ἔγω, aoriste, dans le sens du parfait hébreu עָנִי.

(2) Κληρονομία sine addito. Il s'agit probablement de l'héritage de Dieu : cette conception qu'Israël est entre les peuples le lot que Jahvé se réserva pour lui-même, se retrouve fréquemment dans la littérature biblique. Cf. Deut XXXII 9 ; I Sam X 1, XXVI 19 ; II Sam XIV 16, XX 19, XXI 3 ; I Reg. VIII 51, 53 ; II Reg. XXI 14 ; Ps. XXVIII 9, XXXIII 12, LXVIII 10, LXXIV 2, LXXVIII 62, 71, LXXIX 1, XCIV 5, 14, CVI 5, 40 ; Is. XIX 25, XLVII 6, LXIII 17 ; Jer II 7, X 16, XII 7., XVI 18, I 11, LI 19 ; Joel II 17, III 2 ; Mich VII 14, 18, etc. — Dans notre Psaume, κληρονομία est employé seul, soit que, à l'instar de quelques-uns des textes auxquels on renvoie, ce seul mot suffise à faire entendre *l'héritage de Dieu* qui est Israël, soit que le poète ait voulu laisser flotter un peu l'esprit de ses lecteurs vers cette pensée qu'Israël, par suite de la promesse divine, est aussi, en quelque manière et secondairement, l'héritage de David et de sa maison.

princes pécheurs dont il était question au v. 5, et que le ἔξωσι ἀμαρτωλούς est la contre-partie exacte et la vengeance par le Messie de ce crime qu'avaient commis ces mêmes usurpateurs du v. 5^b, de ἔξωσι ἡμᾶς. Les ἔθνη παράνομα de 24^b sont bien identiques aux ἔθνη de 25, et ne peuvent qu'indiquer les nations victorieuses qui ont foulé aux pieds la Ville Sainte (22^b). De cela, il résulte donc que, selon toutes probabilités, les ἀμαρτωλοὶ de 25^b diffèrent de ceux visés en 23, et qu'ils désignent les nations comme au v. 36^b, tandis que le λόγος καρδίας αὐτῶν suivant lequel ils sont jugés est une réponse en même temps qu'une contre partie à 13^b.

Si ces délimitations de sens sont exactes, l'action du Messie s'exercerait donc, au dire du Psalmiste, en cette manière. Il écraserait les chefs usurpateurs d'Israël, les jetterait hors d'une place qui n'est point pour eux, briserait leur orgueil, et les anéantirait eux-mêmes comme on détruit un pot d'argile si on le frappe avec un bâton de fer. Cette allusion au Psaume II indique que la destruction se fera probablement au moyen de la force et à main armée (1) ; mais, à vrai dire, l'attention du poète s'arrête moins à la manière dont sera brisé l'impie, qu'à l'étrange contraste dans sa destinée : tout à l'heure il était ὑπερήφανος, et voilà que maintenant il a toute la fragilité d'un pot de terre..... Ensuite, ou en même temps, Jérusalem sera délivrée des païens qui l'oppressent et la foulent aux pieds : le Messie les perdra par *la parole de sa bouche*. Pour Volz, entre autres, cette locution désigne le tonnerre et la foudre qui viendront remplir leur œuvre de mort (2), et il faut avouer que cette locution n'a pas

(1) Cf. du reste, le ὑπόζωσον ἰσχυρὸν de 22.

(2) Op. cit. p. 281.

d'autre sens quand l'auteur biblique entend parler de Dieu. Mais, dans le passage qui nous occupe, il ne s'agit pas de Dieu (1) : l'on parle du Messie, et les mots mystérieux sont un emprunt à Isaïe XI 4. Dans l'espèce, le traducteur des Ps. Sal. me semble avoir reproduit tout simplement le texte des Septante, et je crois que l'auteur primitif avait accolé l'une à l'autre les deux prophéties messianiques de Ps. II et d'Isaïe hébreu grâce au מָשִׁיחַ qu'elles présentent toutes les deux et qui ne pouvait guère manquer de produire une telle association d'idées. L'emploi du mot *ολοθρεύσαι*, le sens d'Isaïe auquel on se réfère, enfin la mention en 22 de la force nécessaire au Messie pour qu'il remplisse son double rôle de vengeur, indiquent clairement qu'au moins quelques-uns des païens victorieux périront par la main ou par l'entremise du Messie. Mais, de même qu'au-dessus le ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι vient au début de son distique compléter l'image et en même temps expliquer le ὡς σκεῖν χειρὸς αὐτοῦ qui termine le distique précédent, de même le ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ permettra à l'auteur de dire nettement tout le sens de la locution qui précède. *La verge de la bouche* du Messie est, sans doute, une première action offensive qui anéantit déjà les éléments ennemis, — d'où les expressions générales de 24 et la mise en parallèle, même au point de vue du sens, des prophéties de Ps. II et d'Isaïe (2) — ; mais

(1) Contre Volz qui écrit (p. 293) : « Gott selbst macht allem Bösen und aller Sünde eine Ende, Ps. Sal. XVII 24 ». — Ajoutons encore que rien dans le texte n'éveille l'idée du tonnerre et de l'orage.

(2) Le résultat de cette manière de faire est un heurt apparent dans le développement : on est surpris que les nations impies (sans restriction d'aucune sorte) soient d'abord exterminées, puis qu'elles prennent la fuite sous le coup des menaces du Messie. Logiquement, il eût fallu choisir entre les deux idées, ou suivre la progression et faire passer la seconde

c'est aussi et surtout *les menaces* qui, sortant de sa bouche, suffisent à elles seules à mettre en fuite les peuples victorieux et à reprendre les pécheurs selon leurs pensées secrètes. L'anéantissement est le sort réservé aux princes injustes ; il est moins évident qu'il en aille de même des nations impudentes qui foulent aux pieds Jérusalem : de la sorte, les trois distiques 23-25 sont le développement strict de 22, et la vengeance messianique se précipitant sur les uns et sur les autres coupables garde son effet le plus visible pour ceux-là, les usurpateurs, que le poète sacré poursuit de sa haine la plus violente, et dès lors au sort futur desquels il a le plus envie de s'intéresser.

Voilà donc le pays débarrassé enfin des oppresseurs de tout genre : reste à constituer et à affermir un nouveau peuple de Dieu. Les Saints que rassemble le Roi-Messie (26) sont, moins la Diaspora proprement dite, que *ces gens qui affectionnaient les synagogues des Saints*, mais se dispersèrent, tels des moineaux apeurés, dans les déserts et dans toute la terre pour se sauver des impies qui terrorisaient Jérusalem (16-19). Le Roi est là, en personne, jugeant par lui-même de la race des arrivants, si ce sont bien tous *des saints* (32^c), *des fils de Dieu* (27^c) (1). Désormais, il n'y aura plus d'étrangers à habiter chez eux (28^b) : ce ne sera donc plus seulement Jérusalem, mais toute la nation, dont l'avenir ne connaîtra plus un mélange qui finirait par la souiller. Sans doute l'on ne veut point dire par là que les Gentils ne traverseront plus la Palestine ou n'y mettront jamais le pied, et il n'y a

avant la première. Mais ce dernier procédé ne pouvait être employé, si, eu égard à leurs rapports, l'on tenait à mettre en parallèle les deux prophéties messianiques.

(1) Fils de Dieu, en ce sens : cf. Gen VI 2, Deut XIV 1, Ps. II 1 Le parallélisme entre υἱὸς θεοῦ et ἄγιος, aussi dans Sap. V 5.

point identité absolue entre la pensée de l'auteur et celle d'Isaïe LII 1^c ou de Joël III 17^c : quelques lignes encore, et l'on saura avec quel respect les nations viendront en ce temps à Jérusalem. Ce qui ne se produira plus à l'époque messianique, ce qui aurait été souverainement dangereux et une souillure pour le pays, ce n'est pas un séjour momentané, mais bien plutôt une habitation durable des étrangers en Israël, et le *παροικήσει* de 28^b n'est que le correspondant du *κατοικήσει* de 27^b, les étrangers étant eux-mêmes égalés aux méchants que le Messie empêchait tout d'abord de venir s'installer dans le royaume nouveau. Le même esprit inspire tout ce développement, et je ne vois pas qu'il y ait lieu de traiter comme glose le verset 28^b (1). Comme un Josué des temps nouveaux (2), le Roi partage ses sujets sur la terre d'après leurs tribus respectives *ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν*, et, sans se mettre probablement en peine d'une nouvelle délimitation physique du pays, remet plutôt en possession des territoires anciens les tribus qui les occupaient jadis. Ainsi constitué, avec le Messie qui marche à la tête de ses membres et les juge (26), le nouveau peuple de saints forme l'antithèse absolue de cette misérable nation de jadis, dans laquelle tous, *depuis leur chef jusqu'au plus petit*, se plongeaient *en tout péché, le roi dans la transgression, le juge dans la désobéissance, le peuple dans le péché* (20).

(1) Contre Volz qui écrit : « V. 28^b verrät einen andern Geist und ist wohl von anderer Hand ». Op. cit. p. 229.

(2) Il me semble qu'une allusion discrète à l'ancienne histoire d'Israël explique assez bien la mise en parallèle des membres du distique 28, et aussi leur liaison avec le v. qui précède. Cette fois, la terre est libre de toute occupation ennemie : les Israélites de bonne race peuvent donc se la partager suivant leurs tribus respectives, et devenir les seuls membres du nouveau peuple, à l'exclusion de tout étranger se maintenant ou s'imposant en qualité de colon dans le pays.

Précédant le diapsalma, v. 29, par sa mention du Messie juge des peuples, se met en opposition à 26^b (Messie juge d'Israël), et introduit de fait la troisième partie de tout le Psaume. L'on sait déjà que la pensée du poète n'est pas étroitement enserrée dans les limites du sujet correspondant à telle ou telle partie de son développement : maintenant encore, elle se reportera par instants à la double délivrance du peuple opprimé (36^b), à la purification de Jérusalem (30^c), à la sainteté réelle des nouveaux habitants (32^{bc}). — Les rois pécheurs *n'avaient pas rendu gloire au nom vénérable* de Jahvé (5^c) : c'est aujourd'hui *à la face de toute la terre* qu'il sera glorifié par le Messie (30^b). Aussi quel sort différent pour les uns et pour les autres ! La δόξα des anciens rois (6) s'était pour eux changée en dérision (12^b) : la gloire du Messie persévère, ainsi que la δόξα de Jérusalem qui est celle même du Seigneur. (31^{ac}) (1). Jeunes et vieux, les enfants de la Jérusalem ancienne avaient été enmenés captifs jusqu'en Occident (12) : les Nations viendront encore, mais ce sera pour voir la gloire du nouveau Salomon, et, selon les anciennes prophéties (2), elles apporteront comme présents, elles apporteront elles-mêmes ces pauvres membres de la Diaspora qu'ont épuisés les tribulations de l'exil (31^b). C'est un sentiment d'admiration respectueuse (ᾠδὴν) qui les pousse, mais aussi elles ne sont pas sans crainte : il y a des peuples que le Messie a pliés sous son joug (30), et lui-même s'y prend de telle sorte que tous doivent être saisis devant lui de crainte et de tremblement. S'il bénit

(1) Cf. Is. LX 2.,

(2) Cf. Is. XLIX 22, LX 4, LXVI 20. Dans ce dernier texte comme dans Ps. Sal., rapprochement des deux idées : les offrandes à Jahvé, les infirmes de la Diaspora apportés par les Gentils. (Cf. aussi IV Esdr. XIII 13).

le peuple élu, il sait à jamais menacer (1) les nations du monde (35) : la possibilité, peut-être même la réalité de guerres diverses est d'ailleurs envisagée (33), et il est inutile de se préoccuper de leur résultat.

Mais, en fin de compte, quel est donc ce héros sans précédent qui, de la sorte, sait reconstituer un Israël glorieux, puis se faire à jamais respecter des Nations ? Notre texte grec actuel, témoigné par tous les mss., le nomme sans hésiter *χριστὸς κύριος* (32) : mais les raisons ne manquent pas pour révoquer en doute l'identification proposée de Jahvé et du Messie, ou même pour affirmer avec la plus grande probabilité (2) une mauvaise vocalisation d'un original *מְשִׁיחַ יְהוָה*.

1° A l'époque de l'histoire juive où nous en sommes arrivés, la théologie messianique a déjà fait un pas important. Autrefois *מְשִׁיחַ*, comme un grand nombre d'adjectifs de même formation, gardait son sens à la fois intransitif et passif : ce qui explique pourquoi dans tous les textes bibliques *"מְשִׁיחַ"* ne paraissait pas seul, mais était déterminé ou par le nom divin ou par les suffixes en tenant place. L'on parlait seulement de *Celui qui est ayant reçu l'onction de Jahvé* (3). Au livre de Daniel, toute détermination disparaît comme inutile ; l'adjectif *"מְשִׁיחַ"* se

(1) J'interprète ici le *λόγος τοῦ στόματος*, comme il me paraît qu'on doit le faire au vers. 24^b. Remarquer ici, du reste, que le *πατάξει γῆν τῷ λόγῳ...* est en parallèle d'opposition au *εὐλογήσει λαὸν κυρίου* (opposition de *la terre* au *peuple de Jahvé*, mais aussi du *menacer* au *bénir*).

(2) Avec Carrière (De psalt. Sal., p. 24, n. 2), Kittel. (Pseud. Kautzsch p. 147, n. a), etc., — contre Wellhausen (Pharis. u. Sadduc. p. 132), etc.

(3) Cf. I Sam II 10, 35, XII 3, 5, XVI 6, XXIV 6, 11, XXVI 9, 11, 16, 23 ; II Sam I 14, 16, XIX 22, XXII 51, XXIII 1 ; I Par. XVI 22 ; II Par. VI 42 ; Ps. II 2, XVIII 51, XX 7, XXVIII 9, LXXXIV 10, LXXXIX 39, 52, CV 15, CXXXII 10, 17 ; Is. XLV 5 ; Hab. III 13 — Exception pour Thren IV 20 ap. Sept., voir infra.

transforme en substantif qui a son sens par lui-même et n'obligera pas le lecteur à réfléchir : l'on parle de *Celui qui est ayant reçu l'onction* (1). Pareille manière de parler se présenterait-elle dans notre Psaume qu'elle ne surprendrait personne, malgré l'habitude qu'a prise le poète d'employer de préférence les formules du Psautier canonique, d'Isaïe ou des plus anciens prophètes. Mais le mot "א avec le nom divin en apposition est une particularité qui ne se rencontre jamais ailleurs dans quelque autre passage de la Bible (2) ou des Apocalypses juives (3) connues : l'on doit donc hésiter devant pareille exception, si d'ailleurs l'état actuel du texte grec peut s'expliquer facilement, et l'on a vu que c'était le cas.

2° Pour des Juifs, quel pourrait bien être le sens d'une pareille alliance de mots "א"א ? Dans les cas ordinaires d'apposition, le second nom sert à déterminer le premier : mais quelle détermination peut apporter au mot

(1) Cf. Dan. IX 25, 26.

(2) Il est vrai — et ce pourrait être une objection — que les Septante à Thren. IV 20 traduisent χρ. κύριος l'hébreu "א"א. Si Sept. ont pu se permettre pareille traduction, qu'aurait-elle alors de surprenant sous la plume du Pseudo-Salomon ? Sept. traduisent ce texte à une époque sans doute tardive, pas éloignée peut-être du temps où furent composés nos Psaumes : dès lors, pour juger de ceux-ci, leur manière de s'exprimer mérite plus de considération que celle des anciens écrivains hébreux. — A cela, de réponse absolument péremptoire, il n'y en a pas, si le texte grec est vraiment assuré. Mais précisément peut-on garantir notre texte grec ? L'on voudra bien se souvenir que Sept. nous sont parvenus, non point par la Synagogue, mais par des intermédiaires chrétiens, et il se trouve que justement la leçon actuelle est directement sujette à la critique fort grave que je place sous n° 2. En Thren. I. c., une mauvaise vocalisation ou une mauvaise transmission du texte se comprend même d'autant mieux que, dans l'espèce, l'original peut paraître extraordinaire à qui réfléchit : comment pouvait-on dire que l'Oint de l'Eternel était celui qui faisait respirer ? n'était-ce donc pas Jahvé seul qui avait donné le souffle à l'homme ?

(3) Je suppose bien que l'on ne voudra pas alléguer ici Ap. Bar. gr. IV avec son *Jésus Christ l'Emmanuel*.

Messie le nom de Jahvé ? Comment le Messie peut-il être Jahvé ? Et si, par impossible, il était Jahvé, qui donc l'aurait oint ? car enfin, si dans l'usage courant le mot Messie est devenu un nom, l'idée d'onction reçue, et par conséquent aussi d'onction donnée par quelqu'un, lui est toujours sous-jacente. Enfin comprend-on que le nom divin soit apposé en guise de déterminatif, en un temps où l'on était plutôt tenté d'exagérer son ineffabilité ? Après tout, *Jahvé le Messie* serait plus naturel encore, je veux dire moins surprenant : mais cela même pour des Juifs ne serait-il pas un non-sens ou un blasphème ? — Il n'en va plus de même si l'on suppose un traducteur chrétien : pour lui, que le Christ soit appelé Seigneur, cela n'a rien d'étonnant et est tout à fait conforme à son Credo. (1).

3° L'auteur de Ps. Sal. XVIII qui peut-être a connu et utilisé notre Psaume XVII (2), rapproche, lui aussi, les deux noms du Messie et de Jahvé, mais il établit entre les deux un rapport de dépendance ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \delta^b = \text{יְהוָה} ; \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \gamma, = \text{יְהוָה}$). De même, l'on peut hésiter à croire que, s'il avait lu notre leçon actuelle en XVII 32^c, l'auteur des titres des Psaumes, qu'il ne faut peut-être pas identifier avec le traducteur grec (3), aurait mis en tête de XVII une mention toute simple $\tau\tilde{\omega} \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\tilde{\iota}$, avant

(1) L'on comprend dès lors au mieux que certains critiques ne voulant pas attribuer, ou n'ayant pas songé à attribuer au traducteur chrétien le $\chi\rho. \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$, en aient conclu que l'auteur du psaume dont la plume avait écrit pareille chose ne pouvait être qu'un chrétien, par suite, que Ps. XVII, voire même toute la collection datait d'une époque postérieure à notre ère. (Cf. Graetz, *Gesch. d. Juden* ² III 439). C'est radical, mais du moins logique.

(2) Cf. *supra*.

(3) Cf. Ewald, *Götting. gelehrt. Anz.* 1871 pp. 845 .. ; mais aussi l'*Einleitung* de Gebhardt pp. 47.,

de produire encore une fois la même locution ἐν τῷ χρ. κυρίου en tête du Ps. XVIII.

4° Si, lors de sa composition, Ps. XVII avait eu la leçon controversée, son auteur devrait être taxé d'incohérence dans les idées. Pour lui, sans doute, Jahvé est roi d'Israël (1, 46) ; le Messie de même, secondairement, il est vrai, et par délégation, est roi du pays (21, 32) : mais, qu'on ne l'oublie pas, comme tous les autres Israélites, le Messie est soumis à la royauté suprême de Jahvé (34). — De plus, il est d'ores et déjà connu de Dieu (42), et c'est Dieu qui, en son temps, l'établira sur Israël (32). — Et celui qui a pensé tout cela, étant Juif par hypothèse, penserait en même temps que Messie et Jahvé ne sont qu'une seule et même personne !

5° Notre poète, on l'a déjà remarqué, se réfère assez souvent à des passages connus des Prophètes ou des Psaumes. Dans l'espèce, vers. 33 qui rapporte le dédain du Messie pour les armes et les autres moyens naturels de défense ou d'attaque paraît devoir être mis en parallèle avec Psaume XX 8 : ici et là, ce sont précisément les mêmes idées, sinon tout à fait les mêmes expressions. Or, dans Ps. Sal., la mention du χρ. κύριος précède immédiatement le verset en question ; et, coïncidence étrange ! ce qui précède son parallèle du Psaume est une mention de Jahvé et de son Oint, (ap. Sept)..... κύριος τὸν χριστὸν αὐτοῦ. — Si, en un point donné, il y a eu influence de l'un des auteurs sur l'autre, cette influence n'a-t-elle pu s'exercer déjà l'instant d'avant, alors que pour le Pseudo-Salomon il s'agissait d'introduire l'allusion que l'on sait, et, dès lors, s'inspirant de son devancier, n'a-t-il pas dû écrire "א "מ ?

La valeur absolue de l'une ou l'autre de ces preuves

peut ne pas forcer l'adhésion, mais l'ensemble montrera, on le suppose du moins, que la leçon actuelle est extrêmement douteuse : sans grande crainte d'erreur, le critique affirmera que le Roi chanté par le Psalmiste n'est point Jahvé lui-même, mais plutôt l'Oint de Jahvé. Le personnage en question descend de David (21), et à ce titre hérite des promesses que Dieu fit jadis à son père (4). En un mot, il peut se présenter à Israël comme le Messie légitime, celui auquel Dieu a songé (42), et qu'il établit maintenant roi du pays (32). Tout son espoir, il l'a mis dans le Ciel (31, 34) : tel est le principe même de ses dons, car les dons merveilleux qu'énumérait Isaïe XI, c'est lui qui les a reçus. Il fait marque dans son conseil de l'esprit de sagesse et d'intelligence (37), c'est avec droiture et justice qu'il juge son peuple et les nations (23, 29, 35^b, 40^b) ; qualité précieuse pour un guerrier ! il a cette ceinture mystérieuse donnant aux reins toute leur vigueur, la force, que ses sujets dans le malheur suppliaient jadis Jahvé de lui accorder par avance (22). Aussi, voyez ! Point n'est besoin qu'il se préoccupe de cavaliers ou d'archers, d'or ni d'argent, non plus que de troupes nombreuses : l'aide du Seigneur lui suffit (33-34), et qui donc pourrait avec avantage lutter contre lui (39) ? Pour tout dire, il est *fort en esprit saint* (37^b), ce qu'Isaïe exprimait déjà en ces termes plus clairs : *l'esprit de Jahvé doit se poser en lui* (Is. XI 2) (1).

N'exagérons point : ces dons, ce n'est pas sans mérite qu'il les a reçus du ciel. Autrefois les rois d'Israël, ces usurpateurs aujourd'hui détruits, se plongeaient *en tout péché* (20), c'étaient essentiellement *des pécheurs* (5) : lui,

(1) Toute cette section 37 41 est brodée sur la prophétie d'Isaïe déjà citée.

il est pur de toute faute, et voilà précisément pourquoi son règne peut s'établir et durer (36, καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, τοῦ...). Il ne faiblit point en Dieu pendant toute la durée de ses jours (1) (37), et c'est pourquoi la bénédiction du Seigneur ne faiblit point en lui (38). Il est donc fort par suite de (2) sa crainte de Dieu (40), et nous rencontrons là un second principe de ses dons : celui-ci, à vrai dire, rejoint le premier et ne fait qu'un avec lui, car c'est bien parce qu'il craint le Seigneur que le Messie a tout droit d'espérer en lui. Ce qu'il est lui-même, un pieux et saint fidèle, il tient à ce que ses sujets le soient : ce n'est pas assez qu'au temps de la constitution du royaume il ait jugé par lui-même si vraiment tous les nouveaux sujets étaient *des saints et des fils de Dieu* ; maintenant il interviendra encore, il interviendra toujours dans leur vie, et *n'en laissera point parmi eux avoir quelque faiblesse dans leur Loi* (40).

Ces derniers mots sont caractéristiques, et mettent en plein jour cette figure du Messie que le Psalmiste décalquait, moins sur le tableau qu'en avaient fait par avance les Prophètes, et cela, nonobstant toute l'attention qu'il leur prêtait, que sur l'idéal qu'il chérissait en son cœur. Sans prérogatives surnaturelles quelconques, autant qu'il y paraît du moins, le nouveau Roi alliera la force de David son ancêtre, dont lui-même fera preuve en éloignant d'Israël ces deux sortes de bandits qui le désolent, à la sagesse la plus parfaite qui rendra remarquables ses jugements sur son peuple et sur les Nations. Mais il y a plus : son règne débute par une *purification* (22^b, 30^c) du pays, et c'est cette purification qu'appelle, que presse

(1) Avec Volz 232, contre Kittel 147.

(2) 'Ev, hébr. : נִי .

le dernier mot, le dernier désir du poète (43^b) ; il se passe dans la *glorification de Jahvé* (30^b), le souci de *ne point faiblir dans la Loi* (40^c), et — l'expression s'y trouve en toutes lettres — le soin de *redresser chacun* dans l'exercice *des œuvres de justice* ἐν ἔργοις δικαιοσύνης (XVIII 8). Le Messie des Psaumes de Salomon est un Roi glorieux dans ses deux fonctions de guerrier et de juge ; mais, c'est avant tout, l'homme idéal, le Pharisien sans reproches, celui que l'on devait justement attendre comme un digne chef des Hasidim.

Fribourg (Suisse).

LÉON GRÉ.

NUMÉRATION ASSYRIENNE.

Les textes cuneiformes trouvés en Mésopotamie et en Susiane, nous font connaître la numération et la métrologie de ces contrées à une époque antérieure à Sargon 1^{er}, c'est-à-dire vers 4000 ans avant J.-C., si on admet la chronologie, assez discutée d'ailleurs, de Nabonide, roi de Babylone (555-539 av. J.-C.).

Les textes les plus anciens ont été exhumés de Tello ; ils sont écrits dans le système dit Sumérien. Sans attacher à ce mot une signification ethnique très générale, nous croyons qu'il doit être conservé : dans le cylindre B de Goudea roi de SIR-BUR-LA (Lagach) traduction de Monsieur Thureau-Dangin Col. XXII, l. 19, 20 on lit :

Que le pays en sécurité se repose,

Que Soumer (KI-EN-GI) soit à la tête des contrées.

Si la traduction est exacte, on voit que les habitants de SIR-BUR-LA se considéraient bien comme habitant le pays Sumérien ; il est par suite légitime d'appeler textes Sumériens des textes écrits à SIR-BUR-LA, cette dénomination offre un sens précis et est préférable aux périphrases telles que textes de l'ancienne Chaldée, textes proto-babyloniens, qu'on lui substitue quelquefois.

D'après les textes anciens, Sumériens de Tello ou sémi-

tiques de Sargon l'ancien ou d'Hammourabi, la numération est sexagésimale, avec adjonction de la dizaine comme unité secondaire ; les unités principales étaient les puissances successives de 60, auxquelles les Assyriens donnèrent plus tard les noms suivants :

$$\begin{aligned} 60 & \text{ — soixantaine appelée } Soss \\ 60 \times 60 & \text{ — appelé } \text{ — — } Sar \\ 60 \times 60 \times 60 & = 1 \text{ } Soss \text{ de } Sar \end{aligned}$$

Les unités secondaires étaient la dizaine, la dizaine de *Soss* appelée *Ner*, la dizaine de *Sar*.

Dans les textes les plus anciens on emploie pour la représentation de ces unités des formes courbes obtenues au moyen d'un outil cylindrique, différent de l'outil qui servait à tracer les caractères de l'écriture.

A une époque déjà ancienne qu'il est difficile de préciser, les scribes écrivaient de gauche à droite ; les nombres étaient écrits comme dans notre numération, en mettant à la suite les unités des différents ordres, en commençant par l'unité de l'ordre supérieur ; mais à l'origine l'écriture était tracé de haut en bas, et les chiffres affectaient la même disposition.

C'est à cette période primitive que se rapporte la description qui suit (1) :

L'unité était représentée par un croissant, les cornes en haut, que nous pouvons figurer par un u, l'unité principale de 2^e ordre ou le *Soss* (soixantaine) était représentée par un croissant de même forme mais de dimensions plus grandes U.

(1) Voir pour la forme des chiffres archaïques THUREAU-DANGIN. *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme...* Paris, 1898.

La dizaine, première unité auxiliaire, était un petit cercle *o* de la même dimension que le croissant unitaire.

La dizaine de *Soss* ou *Ner*, deuxième unité auxiliaire égale à 60×10 était représentée par le croissant de la soixantaine avec insertion du cercle de la dizaine. Nous figurerons le *Ner* par *U*.

L'unité principale de 3^{me} ordre ou *Sar*, égale à $60 \times 60 = 3600$ est figurée par un grand cercle *O*.

La dizaine de *Sar*, égale à $3600 \times 10 = 36000$ s'obtient par un procédé semblable à celui qui a été employé pour la dizaine de *Soss*, on insère dans le grand cercle qui figure le *Sar*, le petit cercle de la dizaine ; nous figurerons la dizaine de *Sar* par *Q*.

La plus forte unité qui ait été trouvée jusqu'à présent dans les textes est le *Soss* de *Sar* $60 \times 3600 = 216000$, il est représenté par un signe, qui ne diffère du précédent qu'en ce que le petit cercle inséré est traversé par une double croix de S^t André ; nous figurerons le *Soss* de *Sar* par *O_{ox}*.

Le tableau ci-dessous résume toute cette numération.

1°	<i>u</i>	— unité	1
2°	<i>o</i>	dizaine	10
3°	<i>U</i>	<i>Soss</i>	60
4°	<i>U</i>	<i>Ner</i>	$600 = 60 \times 10$
5°	<i>O</i>	<i>Sar</i>	$3600 = 60 \times 60$
6°	<i>Q</i>	<i>Ner</i> de <i>Sar</i>	$36000 = 60 \times 60 \times 10$
7°	<i>O_{ox}</i>	<i>Soss</i> de <i>Sar</i>	$216000 = 60 \times 60 \times 60$

Dans ce système, pour écrire un nombre, on le décompose dans ces unités successives, ainsi par exemple 304368 s'écrira

216000 — 1 <i>Soss Sar</i>	0 ox
72000 = 2 dizaines de <i>Sar</i>	00
14400 = 4 <i>Sar</i>	00 00
1800 = 3 <i>Ner</i>	UU U
120 = 2 <i>Soss</i>	UU
40 = 4 dizaines	oo oo
8	UU UU UU UU
<u>304368</u>	

Toutes les indications données ci-dessus se rapportent à l'époque très ancienne de l'écriture verticale. Pour passer de cette écriture à l'écriture horizontale, il suffit de faire tourner les figures que nous avons données de 90°, de manière à amener à gauche le haut de ces figures.

Il convient de noter que déjà dans les textes très anciens des premiers patésis de Zirburla, on voit apparaître concurremment aux chiffres curvilignes que nous avons décrits, des chiffres rectilignes ; le croissant U est remplacé par un clou vertical I, le cercle par un angle <, les signes composés tels que U deviennent | <.

Lorsque les chiffres rectilignes sont employés concurremment avec les chiffres curvilignes, ils servent principalement à la notation des unités secondaires de capacité ou de surface ; quelquefois cependant, on les trouve employés pour la numération commune ; c'est ainsi que dans un texte je vois les chiffres curvilignes réservés à la numération des hommes, tandis que les chiffres rectilignes sont appliqués à celle des animaux.

A une époque postérieure, mais encore antérieure à

celle de Goudea, les signes curvilignes disparaissent entièrement et sont remplacés par les chiffres rectilignes.

Ainsi que nous l'avons vu, la numération Sumero-Babylonienne est sexagésimale : il est incontestable pourtant qu'à l'origine, les peuples de la basse Chaldée, comme les Egyptiens et vraisemblablement tous les hommes ont compté sur leurs doigts, et fait usage par suite de la numération décimale. — On en trouve du reste des traces dans la numération Sumero-Babylonienne, qui a conservé entre 1 et 60 le chiffre 10, à l'exclusion des facteurs 3, 6, 12.

Comment le chiffre 60 s'y est-il introduit comme unité principale ?

Je crois qu'il faut en chercher la raison dans le système des unités naturelles, qui ont été usitées à une époque très ancienne pour la mesure des longueurs.

La main avec ses cinq doigts est une unité de compte, mais par sa forme, elle n'est pas une unité naturelle de longueur. Les véritables unités de longueur sont : le *doigt*, la *palme* composée des 4 doigts, à l'exclusion du pouce et surtout l'*empan*, c'est-à-dire la distance qui sépare l'extrémité du pouce de l'extrémité du petit doigt, lorsque la main a son extension maximum ; cet empan se trouve être de 12 doigts.

Ainsi d'un côté nous avons la double main de 10 doigts, unité naturelle de compte, de l'autre l'empan de 12 doigts véritable unité naturelle de longueur.

Le chiffre 12 se reproduit d'ailleurs plusieurs fois dans l'échelle des mesures de longueurs Sumero-Babyloniennes qui sont

Le doigt — SU-SI

la palme = 4 doigts — SU-RU-A

l'empan = 12 doigts — SU-BAT (main ouverte)

la coudée = 24 doigts — U

la canne = 12 empan — GI

la perche = 12 coudées — GAR-DU

C'est cette fréquence du chiffre 12 dans l'échelle des longueurs qui a dû amener l'introduction de son multiple 60 comme base de la numération ordinaire : Le Soss = $5 \times 12 = 5$ empan, est un dérivé de la main de 5 doigts qui se trouve à l'origine de tous les systèmes de numération.

COLONEL ALLOTTE DE LA FÜYE.

Bouddhisme, Notes et Bibliographie

U. WOGIHARA.

Some contributions to the study of the 'Śikṣāsamuccaya from the Chinese sources (End).¹

268. 3. Read : karṣṭi | na bodhis° I think this ' na ' is here necessary according to the two preceding instances (p. 267. 15 na śanair and p. 268. 2. na bodhisattvo) and the Ch. version (XLIX, 34^a). [But see 267. 15 katham neryā-patham āracayati].
268. 4. Read : vācā 'lpēcchatām darsayati.
269. 6. " labdhvā.
273. 6. This extract is wanting in the Ch.
279. note 3. The two Ch. versions (II, 11^b and VII, 74^b) of *drauhilya* agree with the Tibetan. — *lya* and *nya* in old Nepalese MSS. are easily to be confused ; perhaps *drauhilya* is a clerical mistake for *drauhiṇya*. A parallel clause containing *sattva-khaṭuṅkatā* in the earlier Ch. version (VII, 74^b) agrees with the Tib. and in the later Ch. version (II, 11^b) it comes after the clause : ' sattva-dṛṣṭi-kāluṣya-doṣair na vivartate '. *khaṭuṅkata* is rendered by the Ch. translators of the quoted sūtra ' difficulty to subdue ' and by Hiouen-Tsang in *Bodhisattvabhūmi* (Cambridge MS. 72^a) ' unyielding ' and (fol. 136^a) ' hard '. *kuṭukuṇṇakāḥ* of Divyāv° 8. 3. is rendered by I-Tsing ' being niggardly in wealth, we do not give it to other '. From this remark, both *drauhilya* (? = *drauhiṇya*)

(1) See Muséon, V. pp. 97 and 209.

and khaṭuṅkatā would be better taken as forming part of the text.

284. 1. pratyavarā dha — jaḍaḍamūkhajāṭiyāḥ. The corresponding three Ch. versions run thus : “ inferior in valour, idle, perverse, deaf, blind like a dumb-sheep ” (XLIX, 10^a), “ little in knowledge, dull, stupid, dumb ” (XLIV, 45^b), “ perverse, stupid, deaf, blind, dumb ” (XLIX, 73^b). dha — seems to have been rendered by ‘ idle, dull or stupid ’ by the translators. If this be right it would most probably stand for *dhandha*, which we often meet with in that sense elsewhere in Buddh. texts.
284. 14. satītvenāgn° ‘ When there is a combustible ’ (L, 67^b) suggests a reading : “ satīndhane ’gnir jvalati. asatīndhane na jvalati ”. *nḍha* in old Nepalese MSS. is liable to be taken for *tva*.
285. 5. sūḍṛhītaḥ. ‘ Well taken up ’ (L, 67^b) in general sense.
285. 14. saumyatā. ‘ Mildness ’ (XXV, 51^a) confirms the reading.
285. 16. spaṣṭatā khaṭuṅkeṣu. ‘ Obedience amongst the wild ’. (69^a).
286. 1. amāyā āgahanacariteṣu. ‘ Purity amongst those who live wrongly ’ (XXV, 51^a). It is not clear whether the Ch. translator had the same reading as the Skt. ; but from the Tib. which the editor quotes, I should preserve the original reading *amāyāvītā* and *gahacariteṣu* probably may stand for *guhya-c°* or *gūḍha-c°*, h and ḍh being sometimes paleographically confused.
286. 2. śrabdheṣu. ‘ Amongst the haughty ’ (XXV, 51^a) seems to justify the transcription.
288. note 1. Five Ch. transl. render *dhātūraga* by ‘ poisonous snake of elements ’. Disturbance of the four elements is looked upon as a cause of sickness and the dreadfulness of these elements is compared to a poisonous snake. [dhātu must be taken in its metaphysical sense, element of being, like skandha]. The Tib. version ‘ phantoms of elements ’ would be wrong.
288. 2. -jālaṃ. Six Ch. versions [and Tib.] read ‘ flame ’.

- Could it not be read °*jvālam* ? Or it would be Prakritic °*jālam* for Skt. °*jvālam*. Note 5. Both London MSS, of the Daśabhūmīśvara, older and later, read *jvalanam* like P.
288. note 10. Daśabh. (older London MS.) : ayogakṣamiṇo 'nāśvāsa-prāptā mahā-prapāta-patitāḥ.
289. 3. prapātānucaritāḥ. pratānānuc° Daśabh. (older London MS.) ' pursuing and do not abandon ' (II, 62^a), ' spreading out ' (CCLIII, 40^a), ' wide ' (CXCI, 24^a). The reading of ' K ' in note 3 would be read *pratānānuc*° ; *pratāna* with the sense of ' branching ', because bh for t is a common confusion of modern MSS. Likewise the reading of ' C ' would stand for *pratānuc*°, nā after tā being omitted. Might our text *prapātānuc*° with the marginal nā not be construed as *pratānānuc*° ?
- 289, note 4. Both London MSS. and all Ch. versions also *satk*°.
289. 6. saṃbhāraka. santānaka (later London MS., no doubt for santāraka), santālaka (older London MS., with a mark sign above the l which points to a reading santāraka), and six Ch. versions render it ' deliverer '. The reading of our MS. *saṃbhāraka* should be corrected to *saṃtāraka* (bh is simply a mistake for t as above) ; the Tib. translator had taken it for *saṃbhāraka*.
292. 5. cyavanācaṅkr°. Read *cyavanāvakra*° with both London MSS. like ' C ' in the note ; and six Chinese versions render it ' descending and entering into the womb '.
292. note 10. Both London MSS. and Ch. °*tā-saṃgrh*°. Is *saṃgrah*° in the text not a misprint of *saṃgrh*° ?
293. 3. Read : arūpi-saṃjñy-asamjñi-naivasamjñin°.
293. 12. Read : sarvakṣetraikakṣetraikakṣetrasarvakṣetra-s°.
294. note 5. ' Wandering about ' in the Ch., not ' research '.
295. 3. amoghaghōṣatāyai. The Ch. ' no vain conduct ' suggests *amogha-ceṣṭatāyai*, a reading supported by ' K ' and ' C '. In the old MSS. c, r and ṣu, ṣṭa resemble one another.
296. 9. -bhayābhyant° would be °bhayātyant°.
297. 4. Read : sarva-triyadhva-gatebhi (See note 3).
- 307, note 1. pithita = pihita (from pi-dhā) ' closed '. The passages in Mhv. (II, 393, 6 & III, 122. 5) would give good sense.

309. note 2. The Tib. addition in this place and the title given in K. F. 239. is not quite right. Mahākaruṇā (Nanjio 117) and Mahākaruṇāpūṇḍarīka (Nanjio 180 = K. F. 242) and quite different work.
312. 2-7. These two passages are wanting, in three Ch. versions of Ratnarāsi.
312. 16. tricivara(m) bahirdhā. 'Any thing other than the three robes' (72^b). A bhikṣu should not be covetous, but he must always keep his *tricivara*. tricivara bahirdhā in Bodhic° V, 85 and our text tricivara bahirdhā(m) seems to mean 'anything other than the three robes'.
323. 2. dharmānv ... dharmapratip° 'Practice of dharma and sub-dharma' (74^a), L 56^b. Correct reading : dharmānudhar-mapratip°. See Mahāvvyutp. § 48. 50.
327. 6. Read : mālya-vitānāḥ (comp.).
328. 2. Read : dāna-acintia-tyāga-mukhena (comp.).
328. 3. Read : °kṣānti-akṣobhya vrata-m-tap° (comp.).
328. 4. Read : dhyāna-prasānti-vih° (comp.).
328. 5. Read : sarva-upāya-sah° ... °hāra-abh° (comp.).
328. 6. Read : °vastu-hitaiḥ (comp.).
328. 7. Read : °tya-vim° (comp.).
328. 10. Read : aśubhata-s° (comp.).
328. 12. pratiyantaḥ. Read pratipannāḥ 'ya' is a mistake for pa and MS. - reading °ntiḥ = °nnāḥ. — The Ch. here seems to have had a different reading.
328. 16. sukha pr° (misprint).
329. 8. tebhita. tebhi ti? We find in Lalit. ti for te metri causa several times.
329. note 5. Ch. version of this text (75^b) is like the Tib., but the first version of the quoted sūtra (VII, 33^b) renders this passage : 'he does not look for emancipation and freedom from tumult', and the second (I, 61^a) : 'indulging in rebirths he does not look for emancipation'. Thus *raṇya-gataḥ* gives also a good sense.
329. 14. rājya-samṛddhisahāya. Both Ch. versions of the quoted sūtra (l. c.) : 'giving up both land and riches' Read : °ddhi sahāya (separate). sahāya, metri causa, either stands for

- sambhāya or it should be written with anusvāra disregarded in the scansion as du(h)prajña sa(m)codita in p. 337, penult.
330. 6. vyādhinaprṣṭā. This no doubt stands for vyādhina (= °nā) sprṣṭā. At p. 338. 9. in sasprṣṭāḥ and line 13. ātura-sprṣṭāḥ, s is preserved contra metrum.
330. 11. te ca adeśa ṛddhyanuśāstī. Here three kinds of miracles (prātibhārya) of Buddha are described. The original reading would be : te c' aadeśana (= ādeśana) - ṛddhy - anuś° cf. M. Vyutp. § 16.
330. 14. padyam. Read : padmam (misprint).
332. 4. cārika tīrthya daśa tritayānām. According to the later corrupt Ch. version of the quoted sūtra (XI, 83^b) : ' making pilgrimages three times he worships ' ; cārika and tritayānām seem to have been the reading of the translator's text ; but the earlier correct versions (VII, 33^b and I, 61^b) : ' wearing grass-garment (tattered garment — I, 61^b) he serves the fire ' seem to indicate a reading something like : colika tīrthya yajī ca tapāuām. Such transformation can be explained on paleographic grounds. See e. g. Bodhisattvabhūmi — *codāka* in Divyav. 415, 6. would mean the same thing as *colika*, o and ā being often paleographically interchanged, and r and l phonetically. *yajī ca* may be mistaken for *daśatri* (1) ca, da, pa and ya are often difficult to distinguish (2) ś is interchangeable with ṣ and s, and ṣ is very similar in form to j, (3) ṛ and ī are by modern Sanskrit scribes in Nepal often interchanged and (4) ca and tr are reasonably not seldom confused ; thus we can obtain grounds for the conjecture derived from the Ch. version.
333. 1. Read : loke (misprint).
333. 4. uja ~ ~ ' Direct plain phrase ' (76^a) and ' with direct speech of mankind ' (I, 61^b). ' keṣucideva rah° '. Read : keṣuci deva-rah°.
333. 18. et seq. nivṛttā. According to the Ch. would be vivṛttā ' developed ' ; n and v being sometimes confused.
334. 17. -phuṭā. ' Longing for ' (I, 62^a VII, 34^a). This suggests a Prakritic form phuḥā = Skt. sprḥā. ' Cinta ' should be citta.
335. 1. Read : kṛta vigr° (separate).

335. 14. *eka tu dharma mukhātu anekā*. Read : *ekatu* (abl. sing. = *ekataḥ*) *dharma-mukhātu* (abl. sing. = *°khataḥ*) *anekān*. Similar double ablative occurs frequently in this quotation, e. g. 344. 13. *roma-mukhātaḥ*.
337. 18. Read : *satya-pratītya-vim°* (comp.). *pratītya* stands for *pratītyasamutpāda*. [?]
338. 1. Here the Ch. repeats the preceding whole line, viz. *satya-pratītya-vim°*
338. 4. *taṃ ca satkṛtya* [supported by Tib. *gus-par byas-nas*]. ' *ca sat-* ' may be taken as *vasan-* = *vaśam-*, which gives good sense. *ṃ* must be disregarded. cf. 337, note 5.
338. 5. *buddhavatī*. According to the Ch. read : *buddhamatī*.
338. 6. Read : *padma-vareṣu*.
- 338, note 6. May we not metri gratia read : *te abhayaṃdada* ?
338. 2. *tāya 'bhay°* would be a mistake for : *tāya bhay°*.
342. 11. *raśmi sukhāpramukhā*. ' Such and the like gates of rays ' (I, 63^b). Read : *raśmi-mukhā pramukhā*.
343. 18. *udikṣiṣu*. ' They look upon without satisfaction ' (I, 63^b). *udikṣiṣu* was probably the original reading.
344. 2. Read : *jīrṇaka-vṛddha-śarīrāḥ* (comp.). This and the following several stanzas are constructed in the same way, the verb *samāhita* with a locative and *vyutthiḥi* with an ablative. The correct form seems therefore to be *°sarīrāt* or *°sarīrā* (Pāli abl.).
344. 3. Read : *śraddha-up°* (comp.).
4. Read : *śraddha-up°* (comp.) and *kāya* (orig. perhaps *kāyi*) *sam°* (separate).
5. Read : *-bahuśruta* (misprint) *-kāyāḥ*, better° *yāt* or *°yā*.
6. Read : *śaikṣa-aś°* (comp.).
7. Read : *śaikṣa-aś°* (comp.).
8. Read : *pratyaya-buddha* (comp.).
- 11-12. Read : *kāya-sam°* (separate).
13. Read : *ekatu rom°* (separate).
- 14-16. *ekatu*, at the beginning of the line, must be locative, orig. perhaps *eki tu*. Cf. 348. 8. *sarvi tu*.
14. *°mukheṣu* should be *°mukhātaḥ*.
345. 5. Read : *vāyu-pathātu smṛtīmān*.

345. 6. Read : bhūmi-talātu.
 345. 8. Read : gaganātu sm°.
 346. 2. Read : Rutāvati nāma (separate).
 346. 16. yātuka bimbaranekasurāṇām. ' As much as the number of warriors of Asura ' (I, 65^a ; VII, 37^a). This version and the MS. -reading vimlhar' would suggest a form like *yodha* (nom. pl.) -*r-anek*°. — y and v are sometimes confused in old Nepalese MSS.
 351, note 3. According to the Ch., this word should be accusative : vaiśāradyam ca.
 355 11. samantādyo janaśate. Read : samantāḍ yojanaś°.
 355, note 7. vicaksuḥkaraṇa occurs also in Aṣṭ — P. (Calc. ed.) p. 78. 7, which is rendered by Hiuen-Tsang ' destroying the eye ' and Haribhadra in his commentary rewrites it ' vighna-karaṇa '.
-

S. THOMAS ET L'INDE.

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1).

Depuis quelques années, la question si hypothétique du séjour de l'apôtre S. Thomas dans l'Inde a eu un regain d'actualité. Dès 1848, Reinaud, dans son *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde* (2), avait attiré l'attention sur le fait que, sur des monnaies indiennes, on lisait le nom du roi Gondophares qui apparaît dans les *Acta Thomae*.

En effet, H. Wilson (*Ariana antiqua*, Londres 1841) avait signalé la découverte de ce type numismatique. Quelques douze ans plus tard, l'étude approfondie du général Alexandre Cunningham (2) mit le fait en pleine lumière (3).

MM. E. J. Rapson (4), von Gutschmidt (5), von Sallet (6),

(1) *India and the Apostle Thomas. An inquiry, with a critical Analysis of the Acta Thomae*. London, David Nutt, 57-59, Long Acre, 1905; in-8°, pp. XVIII-303, avec 12 gravures et une carte. Prix, 10 sh., 6 d.

(2) *Mémoires de l'Institut national de France*, t. XVIII, 2^e partie, 1849, p. 94 et suiv. du tirage à part.

(3) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. XXIII, p. 679-712.

(4) *Indian Coins*, Strassburg, 1897, p. 15, § 61.

(5) *Geschichte Irans*, p. 134.

(6) *Zeitschrift für Numismatik*, 1879, p. 364.

Sylvain Lévi (1) et Vincent A. Smith (2) ont réussi à établir d'une façon absolument certaine la chronologie de Gondophares, dont le règne se place indubitablement au premier siècle de notre ère.

Ce n'est pas seulement sur des monnaies que s'est rencontré le nom du roi Gondophares, on l'a lu également sur l'inscription du rocher de Takht-i-Bahi, découverte, il y a bientôt trente-cinq ans. Les travaux du général Cunningham (3), du professeur Dowson (4), de MM. Senart (5), Vincent A. Smith (6) et Rapson (7) ont montré, par des déchiffrements successifs et des commentaires de plus en plus précis, que ce monument épigraphique date de l'année 46 après J.-C.

Ce fait d'avoir retrouvé sur des monuments épigraphiques et numismatiques le nom du roi indien Gondophares a été le point de départ de nouvelles études sur le problème de l'apostolat de S. Thomas dans l'Inde proprement dite. On en concluait que le texte des Actes de l'apôtre acquérait par le fait même une considérable augmentation de créance. Ce document, exact jusque dans l'infime détail d'un nom de roi, devait donc être accepté dans son ensemble, et en particulier ce qu'il rapportait du séjour de S. Thomas dans l'Inde méritait, après ces récentes découvertes de la numismatique et de l'épigraphie indiennes, d'être pris en sérieuse considération.

(1) *Journal asiatique*, neuvième série, t. IX, janvier-février 1897, p. 41.

(2) *Journal of the Royal Asiatic Society*, january 1903.

(3) *Archeological Survey, Reports for the years 1872-73*, t. V, Calcutta, 1875, p. 58-59; cf. *Journal of the Royal Asiatic Society*, août 1873, p. 242 et aussi *Coins of the Indo-Scythians*, p. 16 17.

(4) *Journal of the Royal Asiatic Society*, new series, 1875, t. VII.

(5) *Notes d'épigraphie indienne*, dans *Journal Asiatique*, 8^e série, t. XV, février-mars 1890, p. 115-119.

(6) *Journal of the Royal Asiatic Society*, january 1903.

(7) *Ibid.*, 1900, p. 389.

Il en faut dire autant du nom de l'autre roi indien qui figure dans les *Acta Thomae* (1), et qui revêt les formes de Μισδαῖος, Μισδαία, Μισδέος en grec, de *Masdeus*, *Misdeus* en latin, de *Mazdai* en syriaque, de *Mstèh* en arménien et *Mastius* en éthiopien. Ce roi Misdaïos a un fils, Ouzanès (2), dont le nom s'écrit en grec Οὐαζάνης, 'Ιουαζάνης, 'Ιουζάνης, 'Αζάνης ; en latin, *Zuzanes*, *Zuzani*, *Zuzanius*, *Luzanes* ; en arménien *Vizan*, en syriaque *Wizan*. Misdaïos n'est autre que le roi hindou Vāsudeva, que les monnaies à inscriptions grecques appellent ΒΑΖΟΔΗΘ et ΒΑΖΔΗΘ. Or *Bazdeo* est, à cause de la confusion constante des labiales β et μ, quand elles sont initiales, identique à Misdaïos (3). Quant à Ouzanes, il correspond au sanscrit *Gusana*, et comme Gondophares s'est réduit à *Undopherrou* (4), on peut aussi poser l'équivalence Ouzanes = Gusana.

En bonne logique, et dans l'espèce en saine critique historique, que vaut pour la légitimation des *Acta Thomae* l'argument, qui semble aujourd'hui bien établi, de couleur locale et par suite de cachet d'authenticité, que l'on tire des noms royaux retrouvés ? Tout récemment MM. Sylvain Lévi (5), W. R. Philipps (6), J. F. Fleet (7) et Mgr A. E.

(1) *Acta Thomae*. ed. Bonnet, pp. 57, 58, 62-65, 70-73, 75-77, 79, 80, 83, 85, 88, 94, 95.

(2) *Ibid.*, pp. 76-82, 92-93.

(3) Mgr Medlycott, *op. cit.*, p. 285-288, préfère rattacher *Misdaïos*, *Max-dai* au sanscrit *Māhādeva* par l'intermédiaire *Mahdeo*.

(4) En effet, M. Hörnle a signalé des monnaies à légendes bilingues où on lit ὠνδῑφῑροαδῑλφῑῑωας, *gandaphara-bhrata-putrasa*. Voir *Four copper Coins of Abdagasar*, PROCEEDINGS OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL, 1895, p. 82-84.

(5) *Notes sur les Indo-Scythes*, dans JOURNAL ASIATIQUE, neuvième série, t. IX, 1897.

(6) *The Connection of St. Thomas the apostle with India*, dans INDIAN ANTIQUARY, t. XXXII, 1903, pp. 1-15, 145-60, 381-426 ; t. XXXIII, 1904, pp. 10-16, 31.

(7) *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, p. 223-26.

Medlycott ont déclaré très expressément que les monnaies de Gondophares réhabilitent les *Acta Thomae*.

Il est certainement intéressant de constater que les noms de Gondophares et de Mazdai ne sont pas purement fictifs. Mais n'est-ce pas élargir la conclusion au delà des limites permises que de prétendre que la réalité historique de ces noms entraîne pour tout le reste du document la pleine et entière vérité historique, alors surtout que tant d'autres détails accusent si nettement la légende et la narration purement apocryphe ? Qui ne sait que fréquemment les rédacteurs d'actes fabuleux ont employé, pour capter la créance, certains faits exacts et que la critique historique la plus sévère permettait de vérifier. Bien loin qu'un détail vrai ne puisse pas suffire à légitimer un document, au contraire un seul détail faux pourra l'entacher d'erreur et le rendre suspect.

Et, dans le cas particulier qui nous occupe de l'histoire de S. Thomas, M. Misset a récemment encore démontré l'absolue invraisemblance de la scène du banquet des noces de Pélagie, la fille du roi d'Andrinople (1).

Dès lors, le lecteur sait ce qu'il doit penser de l'ouvrage de Mgr A. E. Medlycott, évêque de Tricomia, *India and the apostle Thomas*.

Le vénérable prélat a pour but d'établir que la péninsule transgangétique de l'Hindoustan méridional a été évangélisée par S. Thomas. Il y aurait même pénétré deux fois et c'est à Meliapour (Mylapore, Maïlapour, près de Madras) qu'il subit le martyre et fut d'abord enseveli.

Le premier chapitre de son livre refait l'histoire de la découverte du nom de Gondophares, p. 1-16. Nous ne

(1) *Les Noces de Pélagie ou les évolutions d'une légende*. Paris 1905.

pouvons ici que louer la patiente érudition de l'auteur, qui a condensé en quelques pages le résultat des plus récents travaux sur ce sujet.

Le deuxième chapitre rassemble tous les témoignages possibles pour l'apostolat de S. Thomas dans l'Inde. Ce sont S. Ephrem, les livres liturgiques de l'église syrienne, les Pères occidentaux, les calendriers, sacramentaires et martyrologes de l'église occidentale, le témoignage de l'église grecque et de l'église d'Éthiopie (pp. 18-68). C'est tout le torrent de la tradition que Mgr Medlycott s'efforce de capter en faveur de sa thèse. A examiner ce long témoignage qui va de S. Ephrem au cardinal Baronius, il semble que l'on se trouve en présence d'une imposante et séculaire croyance, contre laquelle il serait bien téméraire d'élever quelque doute. Mais si l'on pèse ces témoignages, si l'on presse leur volume, on sera bientôt surpris de leur peu de poids et de leur inanité. Il serait aisé de démontrer que toutes les assertions traditionnelles remontent aux Actes apocryphes de S. Thomas et qu'il n'en est guère qui en soient indépendantes.

C'est sur les mêmes données que repose le fait de l'érection du tombeau de l'apôtre à Mylapore (Maïlapour), près de la ville actuelle de Madras. Mgr Medlycott, dans le troisième chapitre de son livre (p. 71-96), examine le témoignage de S. Grégoire de Tours en 590, rapporte l'ambassade d'Alfred le Grand en 883, les visites de Marco Polo et de Jean de Mont-Corvin en 1292-93, de l'évêque Jean de Marignolli en 1349, de Nicolas de Conti en 1430 et les témoignages du bienheureux Odoric de Pordenone en 1324-25, d'Amr', le fils de Matthieu, en 1340, et des évêques nestoriens en 1504.

Toutefois, les restes mortels de l'apôtre S. Thomas ne

sont pas à Mylapore. De temps immémorial, on les vénère à Édesse, et déjà S. Ephrem les connaît en cette ville. Ils y demeurèrent jusqu'à la ruine de cette cité au XII^e siècle, et après une station intermédiaire de peu de durée, les reliques de S. Thomas arrivent en Italie, à Ortona, l'année 1258. Mgr Medlycott a réuni tous les documents historiques relatifs à ces diverses translations (p. 101-118). Il se meut ici sur un terrain plus ferme ; à remarquer cependant le vague des deux ou trois témoignages qui relatent le transfert de l'Inde à Édesse.

Aussi bien, le tombeau élevé à Mylapore ne tranche pas, quoi qu'on en puisse penser, la question de l'apostolat de S. Thomas dans l'Inde. Ce fait semble bien être le résultat d'une tradition légendaire, et l'histoire de la translation à Édesse inventée pour les besoins de la cause.

Dans la suite de son ouvrage, Mgr Medlycott examine diverses questions qui se rapportent à son sujet, le récit du martyre de S. Thomas, les traditions recueillies par les premiers Européens à leur arrivée dans l'Inde, l'identification des termes géographiques de Calamine et la question du nom ancien et du site de Mailapore (p. 118-170).

Nous ne parlerons ici que du dernier point, parce qu'il caractérise plus particulièrement la manière de l'auteur. Il s'agit de démontrer que la ville de Mylapore est bien la localité désignée par Ptolémée sous le nom de $\mu\alpha\lambda\iota\alpha\rho\phi\alpha$. Les éditions s'accordent assez peu sur la forme exacte, on trouve $\mu\alpha\nu\alpha\rho\phi\alpha$, $\mu\alpha\lambda\iota\alpha\rho\phi\alpha$, $\mu\alpha\nu\alpha\lambda\iota\alpha\rho\phi\alpha$. Comment décider ? Mgr Medlycott a recours au procédé suivant. Après avoir consulté toutes les éditions et les traductions de Ptolémée parues depuis 1513 jusqu'à 1618, il constate que la forme $\mu\alpha\nu\alpha\rho\phi\alpha$ a pour elle cinq témoins et la forme $\mu\alpha\lambda\iota\alpha\rho\phi\alpha$ huit.

Dès lors la cause est entendue, *μαλιαρφα* est le vrai nom et celui-ci ressemble à *Maliapur* au point de permettre une conclusion d'identité. Aucun philologue, je pense, ne souscrira à pareille méthode, et au surplus, il reste toujours à prouver, ce qui n'est rien moins qu'établi, que *μαλιαρφα* est Mylapore.

Le dernier chapitre du livre de Mgr Medlycott est consacré aux prétendus apôtres de l'Inde, car pour l'auteur, S. Thomas a seul, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, évangélisé la presqu'île transgangaïque.

Quatre personnages, S. Pantène, S. Frumence, Théophile et Thomas le Manichéen, ont été, à diverses reprises, désignés comme ayant porté l'Évangile dans l'Inde. Mgr Medlycott examine très attentivement les titres que chacun d'eux peut revendiquer à cet égard. Pour S. Pantène et S. Frumence, il n'a point de peine à démontrer qu'il s'agit de l'*Arabia felix*, que les anciens ont parfois appelée *India citerior*. Quant à Théophile dit l'Indien dont Philostorge raconte la mission, ce fut un prêtre arien chargé par l'empereur Constance d'enseigner la doctrine d'Arius dans les contrées orientales de l'empire. Théophile n'alla pas dans l'Inde, il ne dépassa pas le pays des Sabéens dans l'Yemen. L'opinion qui fait de Thomas, disciple de Manes, un apôtre de l'Inde, repose tout entière sur le texte de Théodoret : *Habuit autem hic Manes ab initio discipulos tres Aldam, Thomam et Hermam. Et Aldam quidem ad praedicandum misit in Syriam, ad Indos vero Thomam* (1). Or Théodoret, qui se trompe manifestement en écrivant deux fois *Alda* pour *Adda*, a pu aussi lire *ἐπὶ τὴν Ἰνδίαν* au lieu de *ἐπὶ τὴν Ἰουδαίαν*, que l'on trouve du reste chez S. Épi-

(1) P. G., t. LXXXIII, col. 379.

phane, d'où dépend incontestablement le texte de Théodoret (1).

Mgr Medlycott a donc péremptoirement établi que ni S. Pantène, ni S. Frumence, ni Théophile l'Indien et Thomas le Manichéen n'ont porté l'Évangile dans l'Inde. Cette élimination n'augmente pas pourtant les chances de probabilité pour S. Thomas et il eût été désirable que l'auteur mît dans la partie positive de son travail la rigueur de critique qu'il a déployée contre les compétiteurs de son héros.

Dans l'appendice que Mgr Medlycott consacre à une analyse critique des *Acta Thomae*, nous ne relèverons que le § 33 intitulé *Acts disclose Indian and Hindu Customs*. Les autres, en effet, relèvent davantage de la critique hagiographique, tandis que celui-ci s'occupe des rapports que présentent les *Acta Thomae* avec la civilisation hindoue. Ce point de vue avait déjà été signalé par M. Sylvain Lévi (2). Ainsi il rapproche le détail de la jeune Palestinienne, joueuse de flûte, qui seule dans la multitude réunie pour une fête comprend l'hymne chantée par S. Thomas dans sa langue maternelle, du texte de Strabon rapportant que les jeunes musiciennes d'origine occidentale étaient un article d'importation assuré de plaire dans l'Inde. De même, les onagres, qui viennent spontanément s'attacher au char de l'apôtre et qui le mènent à la capitale de Misdeos ne se trouvent que sur les bords de l'Indus, là précisément où règnent Gondophares et son voisin. A propos de l'édification par S. Thomas du céleste palais, M. Lévi rappelle que les ruines du Gandhâram portent

(1) *Ibid.*, t. XLII, col. 47.

(2) *Notes sur les Indo-Scythes*. III. *Saint Thomas, Gondophares et Mazdeo*, JOURNAL ASIATIQUE, t. IX, 1897.

encore l'empreinte indiscutable de ces artistes helléniques, qui vinrent, comme le héros des *Acta Thomae*, tailler dans la pierre des stèles, des temples et des résidences royales.

Voici les usages hindous que Mgr Medlycott relève dans l'histoire de S. Thomas. Mygdonia, pour se rendre chez l'apôtre S. Thomas, se met en palanquin ; Karish prend un bain avant le repas ; le même personnage se rend le matin à la cour du roi ; Mygdonia se prosterne devant l'apôtre. Mgr Medlycott démontre longuement que ces diverses coutumes avaient cours dans l'Inde, et nous n'y contredirons pas. Mais pour que ces détails fussent concluants, il faudrait prouver qu'ils sont exclusivement hindous. Cette preuve serait plus malaisée à administrer, car on retrouverait bon nombre d'autres contrées où les usages signalés par Mgr Medlycott pourraient être constatés. La prostration, par exemple, se retrouve dans tout l'Orient et dans le monde grec ; il en est de même du bain avant les repas et de la présence des courtisans au petit lever des rois.

La conclusion à tirer du travail de Mgr Medlycott, comme aussi de la plupart de ceux qui se sont occupés de la même question, est que les efforts faits en ces derniers temps pour replacer les *Acta Thomae* dans un cadre historique, n'ont guère été heureux. Si quelques points de détail ont été acquis, par exemple l'identification certaine du roi Gondophares, c'est assurément trop peu pour restituer à la légende de S. Thomas une valeur historique qu'un instant on avait espéré entrevoir, mais qui n'a point tardé à s'évanouir, quand la pleine lumière a été de toutes parts projetée plus abondante sur cette lueur fugitive

Toutefois, nous ne terminerons pas ce court aperçu

sans rendre à Mgr Medlycott le témoignage — et personne ne le lui dénierait, croyons-nous, — que son livre renferme sur la question des rapports de S. Thomas avec l'Inde, tous les éléments qui ont été naguère mis en œuvre. A ce titre, son ouvrage demeurera comme utile répertoire des travaux entrepris sur ce sujet. Avec un zèle méritoire et un soin louable, le vénérable auteur a rassemblé toutes les pierres de l'édifice. Dommage qu'il se soit mépris sur la façon de les assembler.

J. G.

COMPTES RENDUS.

JULES BLOCH, *La phrase nominale en sanskrit*. Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique, tome XIV. Paris, Librairie Honoré Champion, 1906.

L'étude de M. Bloch appartient à ce genre d'investigation linguistique qui procède par l'inventaire minutieux d'un groupe déterminé de phénomènes avec le but de préciser, de corriger et, s'il est possible, d'éclairer des vues acquises auparavant par des considérations d'un ordre plus général, mais d'une façon moins probante. L'utilité d'un pareil dépouillement et de la statistique faite avec les matériaux tirés des textes, dépend presque entièrement de la manière dont on les a conçus. Tel travail n'aboutit qu'à un résultat maigre et insignifiant, tel autre a rendu des services considérables à la science. Avant tout, il faut que le savant se rende bien compte des questions dont il espère obtenir la solution par un examen κατὰ ἐν ἑκάστον, qu'il ne pose que celles dont on peut présupposer qu'elles valent la peine et l'ennui de l'investigation détaillée et consciencieuse ; mais il faut aussi choisir bien le terrain d'exploration et choisir dans la grande masse des textes ceux qui seront les plus propres à la fin qu'on se propose ; enfin, il est nécessaire de joindre à l'exactitude de la recherche, une bonne méthode qui permette de ranger les faits observés et d'en éclaircir les caractères généraux.

A tous ces points de vue, le travail de M. Bloch est à louer. L'auteur traite de choses importantes ; il a bien posé les questions et mené son enquête avec soin ; son jugement est sain. Les recherches de Delbrück et d'Avery sur l'emploi des formes du verbe à

personnes et sur le rapport des phrases verbales et des phrases nominales dans les textes védiques ont été son point de départ. Se basant sur les résultats obtenus par eux, M. Bloch s'est proposé d'observer, dans quelques-uns des textes postvédiques qui s'y prêtaient le mieux, le développement historique de la phrase nominale en sanskrit. Je préférerais ce titre à celui qui se trouve en tête de son article et qui en trahit la connection intime avec l'article précédent (*Mém.* XIV, 1-26), où son maître, A. Meillet expose le résultat d'un examen approfondi sur la nature et l'extension de la phrase nominale en indo-européen, et aboutit à cette conclusion que la phrase nominale pure (c.-à-d. sans auxiliaire) appartient au fonds commun des langues indo-européennes, — avec cette restriction qu'elle était circonscrite par certaines conditions définies, et que d'autre part « la constitution du verbe « être » [dans sa fonction d'auxiliaire] a déjà commencé en indo-européen ». En effet, M. Bloch ne se borne pas à la phrase nominale. Il dresse plutôt le tableau comparatif des phrases verbales et des phrases nominales afin d'établir par la méthode statistique, la proportion mutuelle de ces deux types de phrase à des époques différentes et d'en étudier les détails pour chacun.

Comme on pouvait s'attendre *a priori* que cette proportion se changerait avec le temps en faveur de la phrase nominale, les deux textes qu'il allait soumettre à un examen détaillé ont été pris dans des périodes éloignées l'une de l'autre par un long espace de temps. Le texte ancien s'offrit, pour ainsi dire, de soi-même. Ce sont les morceaux en prose du *Mahābhārata* qui, et par leur caractère narratif et par leur étendue ni trop grande ni trop petite, forment un ensemble bien propre et bien instructif pour représenter ce qu'on pourrait appeler le témoignage du sanskrit ancien. Pour le sanskrit moderne, M. Bloch a fixé son choix sur la *Vetālapañcaviṃśati* (1), éd. Uhle. Il a été guidé vers cette décision par la considération qu'il lui fallait « des morceaux aussi proches — ou aussi peu éloignés — que possible d'une langue parlée » (p. 28) et « que la poésie se trouvait exclue tout entière ». Même, si nous

(1) C'est-à-dire, les morceaux en prose seulement. Ce texte est en prose entremêlé de vers, ceux-ci pour la plupart des citations ; M. Bloch a oublié d'en avertir ses lecteurs non-indianistes.

adoptons ce postulat sans réserve (en effet, on pourrait y faire des objections quant à la soi-disant poésie des textes épiques et didactiques en *çloka*s ordinaires, dont regorge la littérature sanskrite) je pense qu'on aurait pu faire un meilleur choix. Le style simple de l'œuvre de *Çivadāsa* est, à vrai dire, le style pauvre et puéril d'un écrivain médiocre, d'un écrivain qui fait le maigre extrait d'une œuvre d'un plan plus élevé, et, par cela même, son livre ne saurait être traité de pair avec les récits en prose du *Mahābhārata*. Il y a entre les deux textes une distance autre que celle du temps : il y a distance de niveau. Pourquoi M. Bloch n'a-t-il pas examiné plutôt l'un ou l'autre des cinq tantras du *Pañcatantra*, éd. Kielhorn et Bühler ? Ce texte classique d'un caractère narratif se recommande aussi par un style simple, mais il est écrit dans un sanskrit plus pur et plus proche de la langue parlée par les gens instruits. Ou bien il aurait pu étudier l'ensemble de la prose des parties sanskrites dans les principaux drames.

Toutefois, je ne crois guère qu'en somme le résultat de ses recherches aurait été autre. Seule, la relation des chiffres qui expriment la proportion de l'emploi des deux types de phrase se serait modifiée un peu en faveur de la phrase verbale ; M. Bloch a compté 790 phrases verbales contre 1750 phrases nominales dans la *Vetālapañcaviṃṣati*, tandis que le *Mahābh.* lui a fourni 1033 phrases verbales contre 315 nominales, c'est-à-dire que la phrase verbale qui dominait dans 76 1/2 % de tous les cas à la fin de la période védique avait perdu tant de terrain un millier d'ans après qu'elle ne représentait plus que 31 % environ. Il serait aussi intéressant de savoir si le fait nouveau que M. Bloch a constaté (p. 81) « que la phrase nominale pure n'est plus employée généralement [dans la *Vetālapañcaviṃṣati*] sans une détermination pronominale » (1), et qu'une vraie copule — *asti*, *bhavati* — s'y dessine avec clarté (p. 82), vaille aussi pour des textes comme le *Pañcatantra*, les drames, le *Kathāsaritsāgara*.

(1) Cp. p. 75 : « La caractéristique presque constante de la phrase nominale pure dans la *Vetālapañcaviṃṣatikā* est qu'elle contient régulièrement un pronom ou un adverbe pronominal ; la phrase constituée par la pure et simple juxtaposition de noms ne s'y rencontre que tout à fait exceptionnellement ».

Dans un travail de ce genre, où il faut l'exactitude scrupuleuse des livres de compte, les erreurs de typographie et les méprises pèsent double. C'est pourquoi je relèverai ceux et celles que j'ai remarqués, sans que cela m'empêche de rendre hommage aux soins très méritoires de l'auteur : il a rendu son travail aussi exempt de ce genre de fautes que possible.

P. 33 : 2^e pers. Lire *açnāsi* et effacer 50. — P. 36. L'auteur n'a pas vu que le dernier exemple est une phrase métrique et aurait dû être écarté (le premier pāda est *triṣṭubh*, le second *jagatī*). — P. 37. La formule par laquelle l'auteur semble faire dire par Pāṇini (3, 4, 89) que la 1^{re} pers. du subjonctif a pénétré dans l'impératif, induit en erreur ; Pāṇini ne fait pas cette observation, il enseigne seulement que dans la 1^{re} sing. act. de l'impér. -*ni* est substitué au suffixe normal -*mi*. — P. 62. *asmākam abhipretam* ne signifie pas « nous sommes venus », mais « nous voudrions bien ». — P. 65. Lire *rodimi*. — P. 66. Lire *troṭayati* et *vāñchati*. — P. 68. (Vet. 38, 9) Lire *tayā saha*. — P. 72. Impér. moyen. Lire *pratīkṣasva*. — P. 82 en bas. L'exemple 14. 26 est mutilé. Lire : *puruṣāḥ pāpiṣṭhāḥ strighātakā bhavanti*. Je préférerais expliquer ces paroles de la *ṣārikā* comme deux phrases : « les hommes sont bien méchants ; ils tuent leurs femmes ». — P. 91. (Vet. p. 54. 43) Lire *tavāntīkam āgatāsmi*.

On a tort de traiter les phrases contenant le futur qu'on appelle périphrastique comme des phrases verbales. A vrai dire, ce sont des phrases nominales. Si l'on fait rentrer *hato'smi* et *hantavyo'smi* dans la catégorie de celles-ci, pourquoi ne le fait-on pas pour *hantāsmi* ? De part et d'autre nous avons la juxtaposition d'un nom verbal et de l'auxiliaire *asmi*. De part et d'autre l'auxiliaire manque régulièrement à la 3^e pers. ; on dit *sa puruṣo hantā*, *te puruṣā hantārah*, précisément comme *sa puruṣo hataḥ* (*hantavyaḥ*), *te puruṣā hataḥ* (*hantavyāḥ*). De part et d'autre le pronom de la 1^{re} et de la 2^e personne alterne avec l'auxiliaire *asmi* (cp. *ma Sanskrit Syntax*, § 346). La seule différence est que la forme en -*tā* a perdu en partie la faculté de s'accorder en genre et nombre avec son sujet ; elle exprime tous les genres, et dans la 1^{re} et 2^e pers. du duel et du pluriel l'auxiliaire s'unit avec *°tā*, comme si ce nominatif du sing. était un thème. Mais c'est une différence

d'ordre morphologique plutôt qu'une différence syntaxique. Le futur périphrastique ne participe pas à l'état enclitique des *tiññantās* dans les phrases principales (voir les exemples dans Whitney § 949 a). Ainsi, il vaudra mieux désormais séparer ce futur de l'expression verbale et l'ajouter à la phrase nominale ; les formes de la 1^e et 2^e pers. du duel et pluriel sont si peu nombreuses surtout dans la langue postvédique qu'elles ne sauraient faire pencher la balance. Dans les livres II et III du Mahābhārata, dont j'ai noté tous les cas d'emploi du futur périphrastique, je n'en ai trouvé aucun exemple sur plus de 150 ; même deux fois, où l'on s'attendrait à des formes comme *kartāsmah*, *kartāsvah*, le nom. du substantif verbal à fonction participale a les désinences du duel et du pluriel. MBh. (éd. Bomb.) III, 203, 24 (Les deux Dānavas, Madhu et Kaiṭabha disent à Viṣṇu :) *āvām varaya deva tvam varadau svah surottama / dātārau svo varam tubhyaṁ tad bravīhy avicārayan*. Ibid. III, 249, 4 *draṣṭārah sma sukhād dhīnān sadārān Pāṇḍavān iti*.

M. Bloch dit que le futur périphrastique apparaît 5 fois dans les parties de prose du Mahābhārata (Mém. XIV, 40). Mais le dernier exemple (XII, 27 = MBh. éd. Bombay XII, 342, 27) est tiré d'un passage corrompu, où la *restitutio ad integrum* ferait disparaître ce futur. M. Bloch s'étonne à bon droit de la « singularité déroutante » dans ce passage : *yasmān mamopaspr̥cataḥ kaluṣībhūta na ca prasādam upagatāḥ, tasmād adyaprabhṛti jhaṣamakarakacchapajantubhiḥ kaluṣībhavitēti*. Brhaspati, maudissant les Eaux, semble employer la 3^e pers. du sing. au lieu de la 2^e du pluriel. Quoique l'édition de Calcutta ait la même leçon, une édition critique préférerait, je pense, ici lire *kaluṣībha v a t e ti* (impératif), même si cette leçon ne se trouvait dans aucun manuscrit.

D'autres cas de leçons corrompues sont MBh. III, 196, 9 [= III d 9 dans Mém. XIV, 33] *himsi* et I, 4, 159 [= I, a 59 dans Mém. XIV, 58] *tvam anāgasi mayā na çaptaḥ*. Au lieu de *himsi* il faut lire *haṁsi*, cp. ibid. 12 yo *hanyate kaçayā katham moghaṁ kṣepaṇam tasya syāt* et 8 *kaçenātāḍayat*, les verbes espacés se rapportent à la même action. La 2^e pers. du sing. du présent est *hinatsi* (ajouter cet exemple à Whitney § 167), *himsi* est une forme impossible, on s'attendrait plutôt à *himsasi* (Wh.

§ 696), mais le sens aussi est pour *hamsi*. Quant à I, 4, 159, M. Bloch a fait bien de ne pas approuver la leçon de Boehtlingk, adoptée par lui d'après un de ses manuscrits, dans sa *Chrestomathie*² p. 45, 4 (voir ses 'Anmerkungen' ibid. p. 358) *tvam manāg asi mayā na çaptaḥ*, leçon qui exige une interprétation forcée et contraire à l'usage, et qui, à vrai dire, n'est pas même une variante, mais n'est que le produit d'une habitude mauvaise de copistes, de placer un anusvāra de trop avant le *m* final suivi d'une voyelle (1). Du reste, ce qu'on lit dans les éditions du Mhbhta de Calcutta et de Bombay (2) *tvam anāgasi mayā na çaptaḥ* est dénué de sens, et on ne peut se douter nullement que cette phrase représente une leçon fausse. Je soupçonne que la faute est née d'un « *saṃdhir āṛṣaḥ* » mal compris, et que la vraie leçon était soit : *tvam anāgasi* [= *anāgāḥ + asi*] etc., soit plutôt : *tvam anāgeṭi* [= *anāgāḥ + iti*] etc. ; pour d'autres exemples du même *saṃdhi*, cp. éd. Bombay I, 196, 3 *nṛpāsanebhyaḥ sahasodatiṣṭhan* = *nṛpāḥ + āsanebhyaḥ* etc. ; II, 5, 9 *kṛtamūlāpi* = *kṛtamūlāḥ + api* ; IV, 5, 29 *tasyāvākāṇi* = *tasyāḥ + avak*.

La phrase de construction obscure, III d 10 apud Bloch p. 54, = MBh. éd. Bombay III, 196, 10 est une phrase elliptique. Je la supplée de cette manière : *vipra kiṃ yo na dadāti tubhyam (abrahmanyam karoti) utāhosvid brāhmanyam etat (yat tvam brāhmaṇas san mām çaptum udyataḥ)*.

A la fin de ses conclusions, où il résume le résultat de son examen (p. 95 et 96), l'auteur fait ressortir que le mouvement dans la syntaxe du sanscrit, qui se dessine si clairement dans la forme de la phrase depuis la fin de l'époque védique, ne permet pas de

(1) C'est par mégarde que M. Thommen K. Z. 38, 539 paraît dans la note de M. Bloch (p. 58 n. 4 de son article) comme l'auteur de cette leçon. M. Thommen cite seulement l'endroit du Mhbhta selon la lecture de Boehtlingk.

(2) Dans la nouvelle édition du MBh. « mainly based on the South Indian Texts », dont les deux premières livraisons viennent de paraître (éd. T. R. Krishnacharya et T. R. Vyasacharya, Nirnaya-sagar Press) je trouve le passage corrompu remplacé par cette paraphrase : *idānīm yady anāgatoṣi kopitayā mayā çapto bhaviṣyasi* ; apparemment c'en est un commentaire fait dans un sanskrit où la syntaxe est assez négligée. On s'attendrait à *yady anāgato bhaveḥ..... çapto 'bhaviṣyaḥ*.

considérer le sanscrit comme une langue artificielle et morte dans le temps où, par exemple, fut composée la *Veṭalapañcaviṃśati*. Au contraire, une fois de plus, le caractère d'une langue *vivante* lui est reconnu. La chose est assez certaine et assez simple pour quiconque connaît Pāṇini et la nature de la Renaissance du sanscrit. Elle serait hors de question, si des enthousiastes pour les dialectes populaires, comme Rhys Davids et M. R. Otto Franke (dans sa monographie *Pāli und Sanskrit*) n'avaient pas représenté le sanscrit classique comme un intrus qui vint troubler, quelques siècles après Jésus-Christ, les droits légitimes et la possession paisible des langues pālie et prācrites (1). Toutefois, il n'est pas sans utilité qu'une investigation statistique de la phrase sanscrite et de son développement dans le temps entreprise par un *ma-dhyastha* qui a abordé son sujet sans idée préconçue vienne confirmer ce qu'on aperçoit avec une clarté suffisante par la continuité de la tradition et de la littérature, à savoir que le sanscrit n'a jamais cessé de vivre et de se développer comme langue parlée aussi bien que comme langue écrite pendant beaucoup de siècles après Pāṇini et Patañjali. Le dialecte savant des brahmanes et les dialectes populaires continuaient de vivre côte à côte, comme la *bhāṣā* des brahmanes pour lesquels Pāṇini composa sa grammaire, elle aussi était une langue parlée tout aussi bien que les dialectes contemporains ou peu s'en faut, dans lesquels Açoka publia ses édits. Longtemps ces différences n'empêchèrent pas les gens de s'entendre, même quand l'un des interlocuteurs parlait sanscrit et que l'autre se servait d'un dialecte populaire. S'il en avait été autrement, comment le théâtre indien pourrait-il nous représenter des conversations entre personnes parlant des dialectes différents ? Ce n'est que quand la distance entre la langue cultivée, conservatrice par sa nature, et les divers parlers populaires se fut accrue jusqu'à rendre le sanscrit incompréhensible pour ceux qui ne l'avaient pas appris par l'étude, que s'imposa la nécessité d'une langue littéraire et uniforme. Lorsque les chancelleries et les

(1) Je n'insiste pas ici sur ce point, me référant à l'article dans le périodique néerlandais *Museum* (1904) XI, 420 où j'ai formulé mon avis sur le travail de M. Franke.

intendances de la monnaie introduirent peu à peu le sanscrit au lieu des dialectes pracrits, dont elles s'étaient servies auparavant, ce n'était pas de l'étranger qu'elles prirent leur nouvel idiome !

Leiden, juillet 1906.

J. S. SPEYER.

* * *

A. W. RYDER, *The Little Clay Cart, a hindu drama attributed to the king Shūdraka translated from the original sanskrit and prakrits into English prose and verse.* (Harvard Oriental Series, edited by C. R. Lanman, vol. IX).

La *Mrcchakaṭikā* a été publiée un grand nombre de fois avec de bons commentaires ; elle a été traduite en anglais par Wilson, en français par M. Regnaud (1), en allemand par Böhrtlingk, en hollandais (prose et vers) par M. Kellner et par M. Vogel (2). Dans l'ensemble, le texte et le sens sont sûrs, tout en présentant par endroits des obscurités : là où il s'écarte de ses devanciers, M. A. W. Ryder a l'intention de justifier en détail sa manière de voir dans un mémoire d'aspect plus austère que le présent volume.

Car celui-ci n'a rien d'austère : un système commode de référence permet de se reporter au texte, quelle que soit l'édition employée, et le sanscritiste en tirera profit pour saisir la saveur souvent subtile des stances de *Çūdraka*. Mais la version n'est pas littérale : « le champagne », dit M. Grierson, fort épris du travail de M. A. W. Ryder, « le champagne a été décanté mais conserve le prestige de son effervescence. La verve, le *slang*, l'humour, les jeux de mots du royal auteur, sont reproduits avec une grande fidélité ; et quoique le livre soit anglo-saxon de part en part, il a tous les mérites d'une traduction littérale sans avoir ses insuffi-

(1) Avant lui, Langlois d'après Wilson, et Fauche. — Adapté par Méry et Gérard de Nerval (1850), V. Barrucand (1895).

(2) La tentative de M. Vogel, que M. Ryder paraît avoir ignorée, n'est pas sans analogie avec la sienne. Lui aussi a pris à cœur de traduire les vers sanscrits en vers germaniques de rythme apparenté. M. Kellner a essayé de représenter la bigarrure linguistique de l'original (sanskrit et pracrits) par l'emploi de patois néerlandais. Idée malheureuse, car les pracrits ne sont pas des patois, mais, dans beaucoup de cas, des idiomes plus artificiels à coup sûr que le sanscrit.

sances » (1). J'ai bien peur que ce soit beaucoup dire. M. A. W. Ryder constate que « l'humour de Çūdraka a une saveur américaine, dans les jeux de mots comme dans les situations ». Je connais peu l'Amérique ; mais, si notre auteur dit vrai, comme les 'situations' de Çūdraka, les types et les mœurs sont inspirées par la littérature des contes, comme toute la *Mṛcchakaṭikā* n'est en somme qu'un roman hindou mis en dialogues et coupé de stances, il s'ensuivrait que l'Inde en général entretient avec l'Amérique une parenté particulièrement étroite. Il serait plus exact de dire que le Chariot d'argile présente un intérêt humain, et qu'une extrême fantaisie, foncièrement hindoue, versée dans les cadres classiques, s'y trouve enrichie par des dons remarquables d'observation.

Un étranger même appréciera la maîtrise et la probité avec lesquelles M. A. W. Ryder a rendu les stances sanscrites et prācrites, qu'il a cru nécessaire de représenter par des vers rimés ; car, ainsi qu'il le remarque avec raison, les stances d'un drame hindou sont descriptives ou lyriques et ne font que traduire les impressions ou l'état d'âme des héros : or, dans ce cas, l'anglais exige la rime. Qu'il y ait là quelque parti pris, je crois qu'on en tombera d'accord ; mais un traducteur a le droit de s'imposer des entraves inutiles quand il a la confiance justifiée qu'elles n'estroperont pas son modèle (2).

M. C. Lanman, dans une courte préface, explique dans un noble langage la nécessité d'une connaissance intime de l'Orient : « Interpréter la pensée de l'Orient pour l'usage de l'Occident, faire que l'Orient, dans ce qu'il a de meilleur et de plus noble, réagisse sur notre vie, c'est la tâche actuelle de la philologie orientale ». Ce point de vue n'est pas absolument faux ; mais M. C. Lanman devrait rappeler au lecteur que, si l'étude de l'Inde enrichit infiniment notre connaissance de l'humanité, elle ne nous fournit pas grand chose d'utilisable au point de vue religieux, philosophique, social, et même littéraire.

* * *

(1) J. R. A. S. 1906, p. 258.

(2) L'auteur et l'éditeur me permettront-ils d'observer que les graphies américaines *center*, *courtezan*, etc., gênent les yeux des Européens ?

W. CALAND ET V. HENRY. *L'Agnistoma*, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique, tome premier, Leroux, 1906 (publié sous les auspices de la Société Asiatique).

Il ne saurait entrer dans mes intentions, soit de m'étendre sur l'objet de ce livre, — car il est trop connu des indianistes, — soit de chercher péniblement tel ou tel détail, sur lequel, à première vue, on n'approuve pas pleinement l'interprétation proposée par les savants auteurs. Je crois mieux faire d'en louer l'exécution magistrale et d'expliquer sommairement les services qu'il rendra à un cercle de lecteurs beaucoup plus large qu'il ne semble à première vue.

Donner un exposé détaillé et complet du plus notable des sacrifices védiques, expliquer les quatre rituels qui conjurent amicalement pour en faire un ensemble extrêmement complexe, noter les divergences des différentes écoles, fournir une traduction de tous les textes sacrés qui sont mis en œuvre (*anumantrana*, *sāman*, *ṛg* et *yajus*), une définition de tous les gestes et de toutes les démarches des prêtres et du sacrifiant, c'est un labeur dont on appréciera la difficulté pour peu qu'on ait examiné les documents indigènes, *samhitās* et *sūtras*. Mais aussi pénible fut la tâche des auteurs, aussi aisée et intéressante la lecture de leur ouvrage, car ils ont su dégager des textes, aussi enchevêtrés qu'obscurs, une description cohérente et précise.

Quiconque aime l'Inde se fera un devoir d'acquérir sans grande peine une idée exacte du rite essentiel de sa liturgie traditionnelle, une idée exacte de cette machine compliquée et solide qu'est le sacrifice, de son caractère liturgique, (il faut bien qu'un sacrifice soit liturgique !) et de son caractère religieux au meilleur sens du mot.

L'heure n'est pas venue où l'on puisse exposer la doctrine du sacrifice hindou ou indo-iranien. Le présent travail, à côté des monographies de MM. Hillebrandt et Schwab, à côté des descriptions d'ensemble de Weber et du *Grundriss*, plus considérable par son objet que les premières, plus détaillé et plus « réel » que les secondes, nous donne du moins une représentation fidèle du sacri-

fice, le tableau des gestes des officiants, la traduction intégrale des paroles saintes que ces gestes rendent efficaces.

Mais il serait peu-équitable de négliger le profit que les historiens du préhistorique, — trop nombreux, à mon avis, car l'historique a droit aux préférences des esprits ordonnés, — pourront tirer de cette mine inépuisable de renseignements : si la valeur actuelle des multiples épisodes du sacrifice védique demeure assez souvent indécise, à plus forte raison leur origine et leur signification première peuvent-elles donner occasion à des spéculations curieuses. Les auteurs, naturellement, ne sont pas entrés dans cette voie ; il n'avaient pas à le faire ; mais ils ont voulu que les profanes en Indianisme et les savants en Ethnographie puissent utiliser leur travail, et le lexique préliminaire sera fort apprécié.

* * *

Hymns of the Faith (Dhammapada) being an ancient anthology preserved in the Short Collection of the Sacred Scriptures of the Buddhists, translated from the Pāli, by ALBERT J. EDMUNDS. — Chicago, Open Court ; London, Kegan Paul, etc. 1902.

Il ne faut pas chicaner notre auteur sur l'expression qu'il a choisie pour traduire le titre de l'ouvrage célèbre dont il donne une nouvelle traduction, intéressante à plusieurs points de vue. *Pada* peut signifier « stance », et si les sentences de Dhammapada cheminent parfois dans des chemins trop austères pour être vraiment émues, plusieurs chapitres donnent la meilleure idée possible et la plus exacte de la piété, de la joie, de l'orgueil serein du Bouddhiste entré sur la voie du nirvāṇa. « Hymne » n'est donc pas mal trouvé.

La traduction du Dhammapada présente notamment cette extrême difficulté qu'on ne sait pas s'il faut entendre les termes bouddhiques dans leur valeur étymologique, ou s'il faut verser dans la traduction toute la valeur que la scolastique et le commentateur leur attribuent. On peut croire que les stances du Dhammapada, très anciennes assurément, sont étrangères aux raffinements de la doctrine. C'est le parti que tous les traducteurs ont pris jusqu'ici, et M. Edmunds a bien fait de les suivre, puisqu'il a en vue de vul-

gariser la connaissance d'un ouvrage si bien fait pour multiplier les amis du Bouddhisme.

Sans insister sur les nombreux passages où M. Edmunds, à la fois fort ingénieux et fort bien informé de la philologie pâlie, s'écarte de la « vulgate » de Max Müller (1), la caractéristique de son travail est la forme rythmée dans laquelle, avec beaucoup de succès, il s'est efforcé de rendre l'allure chantante, tantôt plus légère, tantôt plus grave, de l'original. Il a eu raison de ne pas se faire un devoir d'être tout à fait conséquent sur ce point, et de ne pas écrire toujours en vers réguliers ; car, autant il est souhaitable que la traduction se moule sur la stance hindoue, autant il est coupable de sacrifier le sens à un scrupule de forme. Très rares sont les cas où le laconisme de la phrase laisse quelque peu d'obscurité : nombreux ceux où on admire le choix heureux des mots et la souplesse de la syntaxe. Partout on sent que cette traduction a été écrite *con amore*, avec un égal souci de séduire le lecteur contemporain et de respecter la pensée indienne.

* * *

ADH. LECLÈRE, *Les livres sacrés du Cambodge*, Première partie (Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, t. XX.)

On trouvera dans le « Bulletin des Religions de l'Inde » de M. A. Barth (1899-1902, III, 2. pp. 39-42) une appréciation des travaux antérieurs de M. A. Leclère ; je doute que le présent volume mérite les éloges que l'éminent indianiste a cru pouvoir accorder à quelques-uns de ceux-ci. Pour étudier les livres bouddhiques du Cambodge il ne suffit pas d'avoir consulté les ouvrages de Spence Hardy, de M. l'évêque Bigandet, d'Alabaster, etc., il faut encore savoir un peu de sanscrit et de pâli : au moins faut-il, si on prétend à quelque rigueur dans l'orthographe, savoir manier le dictionnaire de Childers. Je déteste un auteur qui écrit *uttarakuru*

(1) Notamment stance 26 où il adopte la leçon du M. S. Dutreuil de Rhyns *setthiva*, au lieu de *settham va*, qui donne un sens bien préférable. Il n'est pas douteux que le texte pâli soit souvent altéré. La version tibétaine de l'*Udānavarga* (ed. Rockhill) suggère de nombreuses corrections.

(p. 126), *kumara* (p. 128), *patra* (p. 129, 199, 225), *Sariputra*, *Sariputo*, *Magalana* (p. 131) ; *buddhisatta* (p. 165), *piṇḍipato* (247), etc. etc., qui traduit : « *pāraloko*, la suprême localité, le nirvāṇa » (180) ; « *pubbe nivāsānussatīnaṇaṃ*, la faculté de connaître tout ce qui se fait ou s'est fait dans l'univers » (p. 299) etc., etc.

En règle générale, M. A. L. affuble les personnages les plus connus de leurs noms Cambodgiens ; cette méthode nous préserve de transcriptions fantaisistes en sanscrit ou en pâli. Mais j'aimerais à la voir généralisée, et il me déplait de lire à la même page, presque à la même ligne, *Ṭṭhisat* et *Bodhisattva*. — *Mithila*, pour *Mithilā*, est bien agaçant ; *Nima*, pour *Nemi*, est d'autant plus fâcheux que l'auteur semble critiquer Bigandet d'avoir lu *Nemi* avec tout le monde (p. 224).

Mais ce sont là des choses sans importance. Ce qui est plus grave, c'est que ce volume, (le premier, hélas !, d'une série) n'apprendra rien à ceux qui savent un peu de Bouddhisme ; non pas sans doute qu'il ne s'y trouve des renseignements nouveaux, d'un intérêt surtout cambodgien, mais les renseignements sont disséminés et à l'état brut.

Rien n'était à la fois plus simple et plus indiqué que d'exposer brièvement les rapports de la biographie de Bouddha et des quelques *jātakas*, — dont la version constitue le livre de M. A. L., — avec le *Jātaka* pâli et son Introduction.

En somme, c'était là tout ce qu'on pouvait demander. Or c'est à peine si je relève quelques références à Bigandet ; et parmi les *jātakas*, il en est plusieurs que l'auteur n'a fait aucun effort pour identifier ! (1)

* * *

(1) Je crains qu'on ne m'accuse d'un excès de sévérité, et crois nécessaire de préciser. Un exemple. Le *Preas Moha-Chinok* ou *Jātaka de Moha-Chinok* (pp. 151-219) est le *Jātaka* 539 *Mahājanakajātaka*. M. Leclère ne le sait pas. Il donne du nom de son héros l'explication suivante « Du pâli *mahā jinaka*, « père, celui qui engendre », titre des rois de *Mithila* ». — *Arit-chinok*, « Peut-être du sanscrit *ari*, roi » (p. 156), s'appelle *Ariṭṭha-janaka*, etc.

Giornale della Società Asiatica Italiana, t. XVIII (1905).

(Mémoires et articles relatifs à l'Indianisme).

1. M. Luigi Suali, qui a déjà fait paraître dans la *Bibliotheca Indica* (1905) le premier fascicule d'une édition du *Ṣaḍḍarṇana-saṁgraha* de Haribhadra, accompagné du commentaire de Guṇaratna, ouvrage fort intéressant, et, dans le *Journal Italien* (XVII = 1904), sous le titre : « I sistemi filosofici dell' India alla fine del secolo XIV », une traduction des premières pages de ce commentaire, publie un petit traité du même Haribhadra, le *Lokatattvanirṇaya*, « exposition de la vraie nature du monde ». M. le C^{te} Pullé, dans le premier volume du *Journal Italien*, nous avait donné un *Ṣaḍḍarṇanasamuccayasūtra*, qui appartient aussi à ce même fond de littérature philosophique jaina, plus précieux encore pour l'histoire que pour la doctrine. — La première partie du *Lokatattvanirṇaya* contient un exposé des doctrines hérétiques constitué par des citations empruntées aux livres des diverses écoles : M. L. Suali s'est donné grand peine pour les identifier, et souvent avec succès. Non moins bien réussie, dans l'ensemble, son élégante traduction.

Quelques remarques. La stance i 73 = *Sāṁkhya-kramadīpikā*, v. 43 ; voir Garbe, *Sāṁkhya-Philosophie* p. 308 et 69 ; elle se rencontre *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix. 60, où le Ms porte : *abudho hi manyate*. M. L. Suali écrit *pi manyate*, qui n'est pas admissible. Lire *'bhimanyate* ou *hi manyate*. — La stance i. 63 doit être lue *ajño jantur* (comme dans le *Ṣaḍḍarṇanasamgraha*, p. 12. 7) et non *anyo jantur*..., on la rencontre non seulement dans des sources jainas comme la *Syādvādamāñjarī* (Luigi, *Giornale* xvii. 259, n.) mais encore dans *Bodhicaryāvatara* ix, 119. — La stance i. 113 est citée avec des variantes confirmées par le tibétain, dans la *Madhyamakavṛtti* de Candrakīrti : *etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocaraḥ, bhadre vṛkapadam hy etad yad vadanti bahucrutāḥ*. Le texte du *Lokatattvan*^o porte *etāvān eva loko' yam... vadanty abahucrutāḥ* et est confirmé, pour l'essentiel, par celui du *Ṣaḍḍarṇana*^o, vers 84 (*paçya yad vadanti b^o*). Il faut attendre la publication complète de cet ouvrage pour faire un choix.

Une faute d'impression, p. 268. 15 : lire *Vindhyavāsin*, le célèbre et encore mystérieux docteur.

2. M. A. Ballini poursuit sa traduction de l'*Upamitabhava-prapañca kathā* de Siddharṣi (900 A. D.) : « La novella allegorica della vita humana », en d'autres termes un exposé mi-dialogué, mi-narratif, de la cosmologie et de la morale Jaina. On y voit le bon Seigneur 'Sadāgama' (l'Écriture) cherchant à arracher le pauvre 'Saṃsārijīva' (être qui transmigre) au pouvoir du tyran 'Karmapariṇāma' (Rétribution des actes), lequel, assisté de sa sœur 'Lokasthiti' (durée de l'univers) l'enferme dans la ville 'Ekākṣa' (séjour des êtres qui ne possèdent qu'un seul organe) etc., etc. — L'édition du texte (*Upamiti*^o), dans la Bibliotheca Indica, commencée par Peterson, continuée par M. H. Jacobi, vient d'arriver au huitième fascicule. La traduction, qui comprend actuellement le deuxième chapitre (p. 147-197), paraît être avoir été faite avec tout le soin qu'on peut attendre d'un élève de M. H. Jacobi, et des notes, sobres et substantielles, en facilitent l'intelligence. — Mais cette littérature manque de gaieté ; et l'auteur eut pu se borner à nous donner des extraits. Il y a d'ailleurs de bonnes stances et quelques jeux de mots intéressants.

3. 'A proposito di una prefazione alla Bhagavadgītā'. M. Belloni-Filippi, signale, traduit et commente la curieuse préface de l'édition de la Gītā de la Nirṇaya-sāgara Press (1886), dans laquelle un auteur anonyme explique en détail comment le poème ne constitue qu'un majestueux *mantra* ou formule magique avec sa semence (*bīja*), son énergie féminine (*śakti*), son clou (*kīlaka*), etc. — Cette petite note précise utilement la valeur de plusieurs termes techniques et ne saurait laisser indifférents les étudiants du Yoga et du Tantrisme.

4. Sous le titre 'Meghadūtiana', des remarques de M. P. Pavolini sur le Meghadūta : (1) les Mss. de Florence, dans lesquels l'ordre des vers s'écarte de la Vulgate (2), un petit poème jaina, Nemidūtakāvya, dans lequel toutes les strophes se terminent par le vers final des strophes du Meghadūta, et qui fournit quelques variantes.

5. Compte rendu de l'ingénieux et poétique petit chef-d'œuvre de M. C. Capeller : Hundert Sanskrit-Strophen nach Griechischen Dichtern (Iena 1904, Indian Antiquary 1905). Homère a fourni 21 strophes, Hésiode 15, Pindore 6, Eschile 18, Sophocle 17, Euripide 11.

6. Analyse du premier volume du grand poème (35.000 çlokaś) de Hemacandra (né en 1089) sur les soixante-trois ' saints ' (Çalākāpuruṣaś) des Jainas, publié par la ' Société pour la diffusion de la religion jaina ', Jainadharmaprasāraśabhā (Nirṇayaśāgara, 1905) [Belloni-Filippi].

7. Compte rendu d'un mémoire de M. M. Kerbaker (Académie de Naples 1905) sur « le Bacchus Indien et ses relations avec le mythe et le culte dionisyaque ». L'auteur démontre d'abord la parenté primitive de Soma et de Bacchus, et cherche ensuite à prouver que les Grecs ont reconnu leur dieu national dans Skandha (ailleurs Kumāra et Kārtikeya) héritier du Soma védique. [C. Formichi].

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions LI n° 3, LII n°s 1 et 2.

1. E. AMÉLINEAU. *Rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*. (1^{er} et 2^e articles).

Les serpents auraient été regardés en Égypte d'abord comme des protecteurs, puis comme la retraite où se réfugiaient les âmes des dieux morts. Cette conception serait issue d'idées analogues à celles régnant au sujet des serpents parmi les peuplades de l'Afrique d'aujourd'hui.

2. E. MONSEUR. *L'âme poucet*.

M. M. a recueilli un certain nombre de traditions et de légendes populaires où l'âme humaine est représentée comme un petit homme de la hauteur d'un pouce. Il croit que cette conception doit être rattachée à celle de l'âme pupilline, sur laquelle il écrivit l'an passé un article dans la même revue.

3. M. REVON. *Le Shinntoïsme*.

Suite d'une série d'articles parus dans cette revue — Ceux-ci traitent des cultes phalliques, des dieux-esprits, des fétiches.

4. E. MONTET. — *L'histoire des religions au Congrès des Orientalistes à Alger*.

Brève mention des diverses communications intéressant les religions orientales qui furent présentées à ce congrès.

5. A. VAN GENNEP. — *Publications de l'Institut anthropologique de Londres*.

6. P. ALPHANDERY. *De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachisme*.

Énumération des principaux individus qui se donnèrent au moyen-âge comme revêtus de pouvoirs surnaturels ou comme dépo-

sitaires du Saint-Esprit. D'après les définitions du prophète dans les textes ecclésiastiques, il paraîtrait que l'essence du pseudo-prophète ait été, pour l'Église médiévale, l'usurpation de la prédication sans pouvoirs réguliers.

7. L. GOLDZIEHER. *L'école supérieure des Lettres et les Medersas d'Alger au XIV^e congrès des Orientalistes.*

Résumé et compte-rendu des diverses études rassemblées dans le *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV^e congrès des Orientalistes par les Professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Medersas.* — Alger 1905.

8. R. REUSS. *Le procès des Dominicains de Berne en 1507-1509.*

MM. Steck et Paulus s'efforcent de démontrer que, d'après le dossier du procès conservé aux archives de Berne, les moines condamnés au bûcher en 1509 pour avoir simulé des apparitions de la vierge auraient été innocents, tandis que leur soit-disant victime Jetzer aurait été le vrai coupable. M. Reuss se refuse à admettre l'innocence complète des religieux tout en reconnaissant que Jetzer était visiblement un imposteur.

9. S. REINACH. *Le Verset 17 du Psaume XXII.*

10. J. RÉVILLE. Id. *Réponse à l'article précédent.*

C'est bien légèrement que M. Reinach conteste l'authenticité historique des récits évangéliques du crucifiement sous prétexte qu'ils auraient été mis en conformité avec certains passages du Psaume XXII. Les principes les plus élémentaires d'exégèse montrent au contraire que ce n'est que relativement tard que l'on songé à trouver des rapprochements entre le Psaume XXII et les faits bien tablis de la passion.

11. A. VAN GENNEP. *Publications de l'Université de Californie.*

Analyse de quelques ouvrages d'ethnographie américaine.

Le 28^e Bulletin du Bureau of American Ethnology

publie la traduction anglaise par M. C. P. Boroditch d'une série d'études (vingt-quatre articles) sur les antiquités du Mexique et de l'Amérique centrale, ainsi que sur l'histoire de ces peuplades et leur système de calendriers par MM. E. SELER, E. FÖRSTEMANN, P. SCHELLHAS, C. SAPPER et E. P. DIESELDORFF. Cette publica-

tion a pour but de rendre plus accessible au public américain un grand nombre de travaux consacrés à l'étude des antiquités du Nouveau-Monde. Elle est accompagnée de nombreuses gravures et reproductions photographiques ou coloriées se rapportant à l'archéologie et à l'ethnographie mexicaines.

Les Annales du Musée Guimet (Tome XVIII^e)

publient le second volume de l'ouvrage de M. SYLVAIN LEVI sur *Le Népal — Étude historique d'un royaume hindou*.

Ce volume contient une étude sur le culte, un essai d'histoire du Népal et le récit d'un séjour de deux mois au Népal.

Les Harvard Studies in Classical Philology XVI

comprennent

1. *A preliminary Study of certain Manuscripts of Suetonius Lives of the Caesars.* by C. LAWRENCE SMITH (2^d article).

2. *The dramatic Art of Aeschylus* by CHANDLER R. POST.

L'article a pour but de considérer le développement de l'art dramatique, pris dans le sens strict de construction du drame et caractère des personnages dans les œuvres du grand tragique grec. Il faut reconnaître que, si ancienne que soit la période à laquelle appartient Eschyle, il s'était déjà approprié les principaux procédés de l'art dramatique. Malgré cela, il a souvent péché contre les exigences de cet art, pour satisfaire son goût et celui du public d'alors, notamment dans les passages qu'on peut appeler géographiques.

3. *An Examination of the Theories regarding the Nature and Origin of Indo-European Inflection* by HANNS OERTEL and E. P. MORRIS.

Il est nécessaire d'esquisser une théorie précise concernant l'origine des flexions indo-européennes parce que la méthode de traiter les problèmes concrets au sujet du développement des cas, des modes et des temps dans les langues aryennes, doit être essentiellement influencée par cette théorie.

Divers arguments engagent à admettre à l'origine du système

flexionnel un processus d'adaptation plutôt qu'une agglutination sémantique. Les auteurs de l'article mettent cette conclusion en rapport avec la notion du « Grundbegriff » de Delbrück.

4. *The Use of the high-soled Shoe or Buskin in Greek Tragedy of the fifth and fourth Centuries B. C.* by KENDALL K. SMITH.

On ne trouve de représentations du cothurne qu'à partir de la fin du second siècle avant notre ère. Il n'est mentionné que dans la littérature impériale. La littérature des quatrième et cinquième siècles ne contient aucun nom pour ce genre de chaussures qui paraît peu en rapport avec la vivacité de certaines scènes tragiques et qui ne figure pas, du reste, sur les bas-reliefs du Pirée.

M. K. K. Smith regarde donc l'introduction du cothurne comme post-classique.

CHRONIQUE.

Bulletin des séances de la Société philologique.
(Organe de l'OEuvre de S. Jérôme) t. III. (Paris, Klincksieck).

Ce volume est consacré aux années 1896-1905 ; il est surtout riche en recherches étymologiques (français, basque, etc.). On sait que pendant cette période, la Société a publié, parmi d'autres travaux importants, l'Abrégé des Merveilles de M. C. de Vaux, le lexique des fragments de l'Avesta de M. E. Blochet, et un dictionnaire italien-bulgare-français du R. P. Lilla (Actes de la Société, tomes XXVI, XXVIII, XXX).

L'Année linguistique, (publiée sous les auspices de la même société, t. II. (1903-1904), p. 328.

Sommaire : C^{te} de Charencey, Introduction ; A. Lepitre, langues hindoues et éraniennes ; P. Bourdais, langues des cunéiformes ; J. Vinson, les études basques de 1901-1904 ; L. Bouvat, la philologie turque depuis 1900 ; A. Marre, langues malayo-polynésiennes (aperçu bibliographique) ; Capitaine Rambaud, langues de l'Afrique occidentale (Soudan, Côte d'ivoire), G. Morice, langues dénées ; N. Léon, langues indigènes du Mexique ; Guilbeau, l'espéranto.

* * *

Le nouveau catalogue de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth (P. P. Jésuites), que nous venons de recevoir, nous procure l'occasion de recommander aux orientalistes ces publications de premier ordre, trop peu connues chez nous.

Nous commencerons par appeler l'attention des « syriacistes » et « coptisants » sur l'excellent « *Dictionarium Syriaco-Latinum* » du P. Brun, l'un des meilleurs et certes le plus pratique de ceux actuellement existants, et sur la remarquable collection de grammaires-chrestomathies, arabe, syriaque (2^e édition remaniée) et copte.

Toutefois, c'est incontestablement sur le terrain de la philologie arabe que l'œuvre des Jésuites de Beyrouth l'emporte en originalité.

Situés au centre de la renaissance arabe, mais tenant par état autant au passé qu'au présent, ils constituent en même temps un lien entre l'Occident et l'Orient, empruntant à l'un sa méthode scientifique, demandant à l'autre les lumières de sa tradition ; et c'est une heureuse combinaison de ces deux éléments qui fait le mérite principal de leur œuvre.

Car, on le sait, tandis que les publications orientales émanant de milieux étrangers aux influences scientifiques européennes manquent généralement de toute critique, et nous restent partant inutilisables, les ouvrages d'enseignement publiés en Europe, en raison même des exagérations de systèmes, ont souvent une valeur pratique moindre.

Placé entre ces deux écueils, l'étudiant peut s'adresser en toute confiance aux publications de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, et il les trouvera suffisamment nombreuses et variées pour lui permettre, à quelque point de vue qu'il se place, une étude aisée et complète de la langue arabe.

Veut-il apprendre à lire l'arabe ? — On lui fournit une méthode sure et facile pour y arriver. Veut-il s'initier pratiquement à l'art de l'écriture ? — Divers ouvrages lui faciliteront cette tâche ingrate.

La grammaire, ensuite, lui offre à la fois les ouvrages élémentaires et l'œuvre magistrale du P. Vernier ; et plusieurs livres d'exercices arabes lui donneront le maniement pratique de la langue.

Éprouve-t-il le désir de s'initier à cette merveilleuse, à cette incomparable littérature arabe ? — Le « *Madjani* » et son commentaire, en 10 volumes, constituent une anthologie dont le mérite est reconnu par tout l'Orient.

S'il se place à un point de vue plutôt pratique, qu'il recoure

à l'ouvrage intitulé : « L'arabe moderne étudié dans les journaux et les pièces officielles », lequel l'initiera à la langue véhiculaire de tout un monde, et dont le cercle d'influence tend à s'élargir chaque jour davantage.

Remarquables aussi les dictionnaires arabe-français et arabe-anglais, ainsi qu'un nouveau dictionnaire encyclopédique arabe illustré, ouvrage dans l'esprit de notre Larousse, excellent livre de référence pour l'arabisant.

Bref, il n'est pas un besoin de l'étudiant auquel on n'ait songé et pourvu. Enfin, détail qui a son importance, ces éditions étant destinées au grand public, les prix en sont des plus modérés.

A signaler encore, pour terminer, la revue arabe « Al-Machriq », entrant actuellement dans sa 9^e année. A côté d'articles pour les indigènes, elle publie constamment des études très fournies sur toutes les questions scientifiques intéressant l'Orient, et elle a conquis à ce titre une place honorable parmi les meilleures revues d'orientalisme.

Puissent ces quelques lignes contribuer à faire connaître et apprécier davantage les publications de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, pour le plus grand profit des élèves et l'avancement des études orientales.

H. B.

ÉTUDES

SUR

L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN

(Suite.)

I.

LES DEVOIRS ENVERS LA DIVINITÉ آداب المحاضرة الإلهية

Le chapitre que Sohraverdi consacre à cette importante partie de la théologie est l'un des plus pauvres de tout l'*Avarif el-méarif* : il ne consiste guère qu'en une insipide paraphrase du fragment de verset du Koran ما زاغ البصرو ما طغى ; on s'étonne de cette sécheresse sur un point d'une importance aussi primordiale, quand on lit ensuite dans le même ouvrage les prescriptions innombrables, et qui vont jusqu'à la puérilité la plus absolue, sur la façon de se laver les pieds ou d'entrer dans la mosquée. Ce fait est loin de prouver que les Musulmans et, en particulier, les docteurs soufis, ne savaient point quels étaient les devoirs que l'homme doit rendre à son Créateur, mais il montre à quel point les théologiens, et même les Ésotéristes de l'Islam, étaient hypnotisés par la formule et par la préoccupation d'accomplir dans sa perfection absolue le geste rituel qui a fini, aux yeux du vulgaire, par cacher l'essence de la doctrine. Il ressort de la lecture de ce chapitre confus que l'homme qui parviendrait à imiter toutes les actions de Mahomet s'acquitterait largement de tous les devoirs

qui lui incombent envers la Divinité ; mais, au lieu de le dire clairement et simplement, l'auteur de l'*Avarif el-méarif* s'est perdu dans des digressions sans intérêt qui ne laissent apercevoir sa pensée que d'une façon peu distincte. On a vu plus haut qu'Aziz ibn Mohammed el-Néséfi dit dans son traité de Soufisme, intitulé *Maksad-i aksa*, que les hommes qui s'efforcent d'imiter toutes les actions du Prophète sont les gens de la « Voie » طريقه et qu'ils finissent par arriver, en la suivant, à la Révélation. Pour les Soufis, comme pour tous les Musulmans, Mahomet est le modèle incomparable et inimitable.

Toute prescription de la Règle, dit Sohraverdi, provient du Prophète, car il est la somme, aussi bien au point de vue exotérique qu'au point de vue ésotérique, de toutes ces prescriptions. Allah a pris soin de nous faire connaître l'excellence de la conduite qu'il tenait à l'égard de la Divinité par cette parole du Koran : « Son regard ne s'est point détourné et il n'a pas montré d'injustice » ; c'est là un des mystères de la règle de conduite que le Prophète avait choisie. Allah a rappelé dans le Koran quelle fut la parfaite égalité de son cœur dans l'infortune et dans le bonheur, comment il s'éloigna de tout ce qui n'était pas la Divinité, et comment il marcha toujours vers elle, laissant derrière lui les deux mondes (1)...

Les prescriptions rapportées par Sohraverdi, en ce qui concerne les devoirs du Soufi envers la Divinité, se ramènent

كل الاداب تتلقى من رسول الله صلعم فانه عم مجمع الاداب ظاهرا و باطنا (1)
 و اخبر الله تعالى عن حسن اديبه في الحشرة بقوله سبحانه ما زاع البصر و ما طغى وهذه
 هامة من غوامض الاداب اختصها رسول الله صلعم اخبر الله تعالى عن اعتدال قلبه
 المقدس في الاعراض و الاقبال اعرض عما سوى الله و توجه الى الله و ترك رآ ظهوره
 الارضين....
 Man. ar. 1332, folio 102 recto

nent à fort peu de chose ; il cite une sentence de Sahal ibn Abd Allah el-Toustéri qui disait (1) que le Prophète voyait dans son âme la présence totale de son créateur et les manifestations de ses attributs. C'est là, en effet, de l'avis de tous les docteurs mystiques, le terme final de la Voie ésotérique, le stade suprême auquel le Soufi puisse aspirer ; c'est le stade même de l'Unification parfaite ou du Nirvâna توحيد dans lequel l'homme, ayant dépouillé les uns après les autres tous les attributs de l'humanité et ayant complètement perdu la notion de son ipseité, ne voit plus en lui que le reflet de la Présence de la Divinité et regarde tous les mouvements de son âme comme des manifestations des attributs de l'Être Unique. Tout être qui n'est point parvenu à ce stade et qui garde la notion de son « Moi » et de la réalité du monde phénoménal, est loin encore de la Connaissance sur le chemin ardu de la Voie ésotérique.

Les passages suivants de l'*Avarif el-méarif* sont plus importants au point de vue strictement doctrinal, mais les prescriptions qui y sont enseignées appartiennent plutôt à la Voie mystique qu'à la Règle exotérique.

« Ziya ed-Din Aboul-Nédjib el-Sohraverdi (2) rapporte

... و قال سهل بن عبد الله التستري لم يرجع رسول الله صلعم الى هاهد (1) نفسه ولا الى مشاهدتها و اما كان مشاهدا بكلية لربه يشاهد ما يظهر عليه من الصفات التي اوجبت الثبوت في ذلك المحل....
Ibid., fol. 102 verso

اخبرنا شيخنا ضياء الدين ابو النجيب السهروردي اجازة بالشيخ العالم عمام الدين (2) ابو حفص عمر بن احمد بن منصور المفسر النيسابوري انا ابو بكر احمد بن خلف الشيرازي انا الشيخ ابو عبد الرحمن السلمى قال سمعت ابا نصر عبد الله بن علي السراج الخيرى ابو الطيب العكي عن ابي محمد الجيرى قال التبرع الى استدراك علم الانقطاع وسيلة و الوقوف على حد الانحسار نجاة و اللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة و استفتاح فقد ترك الجواب ذخيرة
Ibid., fol. 103 recto.

Dans ce passage, انحسار est glosé الكلالة et glosé dans la marge ainsi

d'après la licence qui lui a été accordée par le sheïkh Isam ed-Din Abou-Hafs Omar ibn Ahmed ibn Mansour el-Saffâr el-Neïsabouri : Abou Bekr Ahmed ibn Khélef el-Shirazi nous a rapporté : le sheïkh Abou Abd el-Rahman el-Salam nous a rapporté : J'ai entendu Abou Nasr Abd Allah ibn Ali el-Serradj raconter : Aboul-Tayyib el-Akki m'a rapporté ce qui suit d'après les paroles d'Abou Mohammed el-Djériri : l'action de s'appliquer avec ardeur à la science qui ignore tout ce qui n'est pas Dieu rapproche de la Divinité ; l'action de s'arrêter à la limite de la fatigue est le salut ; l'action de se réfugier loin de la science de ce monde mène à l'Être Unique et ouvre les portes (de sa miséricorde) ; l'action de ne pas répondre à celui qui parle est un trésor... » Un peu plus loin, Sohraverdi (1) rapporte une sentence du célèbre mystique Shébli suivant laquelle l'action de s'entretenir avec la Divinité est la rupture de la Règle ; mais cela est particulier à quelques états extatiques à l'exclusion de certains autres. Par ces mots, Shébli veut dire que le Mystique qui est arrivé à converser avec l'Être Unique est au stade de la Connaissance parfaite et qu'il n'a plus à observer aucune prescription des deux Règles, puisqu'il est parvenu au terme suprême de la Voie et que rien ne pourrait le faire aller plus loin que la limite fixée par Allah lui-même à l'homme, l'identification absolue avec l'Unité par excellence.

qu'il suit, moitié en arabe, moitié en persan *حسر ندم و ایضا حسر کل و ایضا حسر* *حسر ندم و ایضا حسر کل و ایضا حسر*, ce qui, comme on voit, laisse de la marge pour la détermination du sens exact de ce mot. Il est probable que cette sentence signifie qu'il faut s'arrêter au seuil de la fatigue morale, pour être en état de s'acquitter d'une façon parfaite des obligations qui sont imposées au Soufi, de manière à arriver au Nirvana.

و من آداب الحفرة ما قال الشبلى الانسباط بالقول مع الحق ترك الادب و هذا (1)
Ibid., fol. 103 verso. *يختص به معنى الاحوال والاهيا دون البعض*

En réalité, ces prescriptions à observer pour rendre un culte parfait à la Présence de la Divinité ne rentrent ni dans la Règle exotérique, ni dans la Règle ésotérique du Soufisme. Si toute la partie de ces prescriptions qui enjoint à l'homme d'imiter les actions de Mahomet appartient exclusivement à la Règle mystique, il n'en est pas moins vrai, quoique les Soufis ne s'expriment pas clairement sur ce point, que l'obédience parfaite de la Divinité ne peut aller sans l'accomplissement minutieux des prescriptions les plus insipides de la Règle matérielle. Il n'y a guère dans tout le Soufisme que les innocents, à part quelques uns des Saints qui sont en marge de la hiérarchie régulière, qui ne soient pas tenus à l'observance la plus rigoureuse des pratiques matérielles du culte, et cela pour deux raisons : la première, c'est qu'il serait impossible de les leur apprendre ; la seconde, qu'ils ont l'esprit constamment tendu vers les entités du monde intangible qu'ils voient par suite de visions et de révélations spéciales qui leur sont envoyées par Allah.

Quant aux Mystiques ordinaires, ceux qui jouissent de toutes leurs facultés, il ne leur suffit pas de se livrer aux méditations les plus arides pour rendre à Dieu ce qui lui appartient et pour faire œuvre complète d'obédience ; ce culte mystique ne peut être agréé que si des distractions mondaines ne sont pas venues troubler celui qui prie loin du siècle pour se rapprocher de la Divinité ; la Règle matérielle n'a d'autre but que de fournir à l'obédient l'aiguillon qui le tiendra toujours sur le qui-vive, et qui l'empêchera de se laisser entraîner par les passions mondaines et par les appels de la chair.

C'est ce qui fait qu'en réalité, les théologiens musulmans comprennent dans les devoirs à rendre à la Divinité,

l'ensemble des deux Règles, dont l'une, la Règle matérielle n'est qu'un fatras de formules, si l'on n'y joint pas la Règle ésotérique, et dont l'autre, la Règle mystique, est impossible à suivre sans les macérations de la Règle exotérique.

II.

Les prescriptions relatives à la pureté légale et à la purification indiquées par Sohraverdi et par les autres docteurs soufis ne diffèrent pas sensiblement de ce qui est reçu dans l'Islam ; elles ne sont que l'exagération de la règle ordinaire des Musulmans. Les auteurs mystiques recommandent, par exemple, d'avoir toujours des vêtements propres (1) et d'en changer au moins une fois par semaine, le jeudi particulièrement, de façon à pouvoir les laver et à être le plus présentable qu'il est possible pour la prière du vendredi. C'est une prescription que les derwiches modernes auraient quelquefois grand besoin de se rappeler.

Le Soufi ne doit jamais se trouver sans cure-dent et sans les objets nécessaires aux soins de la toilette, sans peigne et sans tapis de prière (2). Toutes ces prescriptions très simples sont interprétées dans un sens mystique, souvent étrange, qui ne les explique d'ailleurs qu'imparfaitement ; il eût été plus simple de dire aux gens que les choses n'étaient pas autrement parce que la Règle était ainsi faite et qu'il n'y a pas à la discuter.

واما ادب چواردهم در لباس است باید که جامه پاک دارد هر هفته یک نوبت (1)
Medjma el-bahreïn, ms. pers. وان روز پنجشنبه باهد بقصاری مشغول گردد....
 122, page 403.

واما ادب سیوم آنست که از سجاده و مسواک و مطهرة و هانه خالی نباهد (2)
 و سر این چهار آنست که پیوسته مستحب سجده حق و مجتهد در تفاوت دهان از
 ذکر غیر او باهد
Ibid., page 397.

Les Mystiques attribuent la plus grande importance à l'ablution qui se fait avant la prière وضو (1) : une des conditions essentielles pour qu'elle soit valable est qu'il ne faut pas se borner à la faire machinalement, mais que le cœur doit être présent avec l'intention de la faire dans un but pieux. Plusieurs docteurs avaient coutume de dire que si le cœur est présent dans l'ablution, il l'est également dans la prière, ce qui est, comme l'on sait, une condition indispensable pour que la prière soit valable. Quand l'on fait l'ablution sans y prêter toute l'attention désirable, il est fatal qu'on sera également distrait au cours de la prière. L'ablution, sans l'intention, nettoie l'extérieur du corps, mais elle ne purifie pas la partie ésotérique de l'homme. Les Soufis avaient l'habitude de répéter souvent les ablutions, car il est dit qu'elles sont la meilleure arme du croyant contre le démon. Sohraverdi rapporte que les Soufis s'arrangeaient toujours de façon à ce qu'il leur restât de l'eau pour faire leurs ablutions, quitte à se priver de boire (2).

III.

La prière est pour les Soufis, comme d'ailleurs pour toute la communauté musulmane, l'un des moyens les plus puissants, sinon le plus puissant, de se rapprocher de l'Être Unique, car, suivant l'expression de Sohra-

(1) Sohraverdi consacre les chapitres 34 et 35, tout entiers, de l'*Avarif el-méarif* à l'interprétation mystique de l'ablution
 أدب الصوفية بعد القيام بمعرفة الأحكام أدبهم في الوضوء حضور القلب في غسل الأعنا سمعت بعض الصالحين يقول إذا حضر القلب في الوضوء يحضر في الصلوة وإذا دخل السجود فيه دخل الوضوء في الصلوة ومن أدبهم استلامه الوضوء فالوضوء سلاح المؤمن والجوارح إذا كانت في حماية الوضوء الذي هو أثر شرعى يقل طررق الشيطان عليها
 ms. av. 1332, fol. 107 recto.
 (2) *Ibid.*, fol. 107 verso.

verdi (1), elle est le trait d'union entre lui et sa créature. La prière, dit Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi, est l'action de se diriger vers la Divinité(2). Une tradition veut que l'homme qui assiste aux cinq prières légales d'un bout à l'autre, et sans se laisser aller à la moindre distraction, a rempli la mer et la terre de son adoration (3). Une sentence attribuée à Ali : « Je ne fais pas d'obédience à un maître tant que je ne l'ai pas vu », et citée par Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Hoseïni dans le *Bahr el-Maani*, indique que la prière est un dialogue entre l'homme et l'Être Unique, dans lequel ils s'entretiennent de questions ésotériques (4). On verra bientôt que ce n'est pas seulement au sens figuré qu'il faut comprendre cette phrase, et que les Soufis se figuraient en effet que l'Être Unique donne le répons à celui qui l'invoque.

Avicenne a dit (5) que le but de la prière est de rechercher la ressemblance avec les substances divines et la soumission à la volonté de l'Être Unique, dans l'espoir d'obtenir la récompense parfaite, et que c'est en ce sens que le Prophète a dit que la prière est le fondement de la religion. L'acte de la prière est, pour le célèbre philosophe, identique à celui de reconnaître Dieu comme l'Être abso-

(1) فالملوة صلة بين العبد وبين الرب وما كان صلة بينه وبين الله فحق العبد أن (1)
 يكون خاضعا لملوة الربوبية على العبودية *Avarif el-mearif*, ms. ar. 1332,
 fol. 108 verso.

(2) *Lebb-i lobab-i Mesnévi*, man. supp. persan 1141, folio 13 verso.

(3) من أقام الصلوات الخمس في جماعة فقد ملا البر والجر من عبادته

(4) و سرور اوليا على بن ابو طالب كرم الله وجهه فرمود والله لم اعبد ربا حتى لم
 ارة یعنی ای برادر ملوة خدای تعالی ایست که بنده با خداوند راز گوید و خداوند تعالی
 با بنده راز گوید اما خداوند تعالی وقتی با بنده راز گوید که قیام بنده سمت قبله مذکور
 وبا طهارة مذکور باشد Ms. supp. persan 966, fol. 9 recto

(5) *Traité mystiques* publiés par F. Mehren, fascicule III, page 19.

lument unique, dont l'existence est indispensable à l'ordre du κόσμος.

La jouissance et le bonheur suprêmes (1), dit le mohtésib d'Éberkough dans le *Medjma el-bahreïn*, consistent à atteindre la perfection, c'est-à-dire le Nirvana ; c'est le point où s'arrête l'ascension qui rapproche l'homme de la Divinité et la prière a justement pour résultat d'amener l'homme à ce stade au delà duquel il n'y a plus rien.

La prière est l'adoration de l'Être adorable par excellence, elle le fait connaître par un moyen ésotérique rigoureusement pur, car le cœur du Mystique qui se livre à la prière étant délivré de toute autre pensée, c'est dans un état de pureté absolue que son esprit peut percevoir l'Être Unique. La prière est une ascension vers la Stabilité et l'Éternité, c'est-à-dire en termes plus clairs, vers l'Être stable et éternel par son essence. C'est en ce sens (2) que le Prophète a dit que la prière est le *miradj* du fidèle et qu'elle constitue les colonnes de la religion. Plus précis que Shems ed-Din d'Éberkough, Sohraverdi dit dans

چون مکشوف کشت که لذت کامله و سعادت قصوی وصول بکمال است و ادراک (1)
 آن و نوابت کمالات و غایت معارج انسانی قرب حضرت ربوبیت و مناجات با جناب
 مقدس است... پس این لذت و سعادت از همه لذات و سعادات کامل تر و هائل تر خواهد
 بود. و نماز وصول تام است. *Medjma el-bahreïn*, man. per. 122, pp. 676 et 677.
 نماز عبارت از تعبدیست معبود مطلق را و شناختن او بوسی صافی و دلی فارغ (2)
 و نفسی مقدس و عروج بجناب قیومیت و دیمومیت و ازین جهت نبی صلوات الله
 علیه فرمود الصلوة معراج المومن و صورت نماز تشبیه نفس انسانیست با جرم و اجسام
 حیوانی و نباتی بوجه تعبد حق مطلق از جهت طلب ثواب سرمدی و رسول معلم ازین
 جهت فرموده که الصلوة عماد الدین که دین عبارت از تصفیه نفس انسانیست
Medjma el-bahreïn, ms. persan 122, pages 677 et 678.

و اعلم ان الله سبحانه و اعلم ان الله سبحانه
 اوجب الصلوة الخمس و قد قال رسول الله صلوات الله علیه و سلم الصلوة عماد الدین فمن ترک الصلوة
 فقد کفر فبالصلوة تحقیق العبودیة Ms. ar. 1332, fol. 109 verso.

l'Avarif el-méarif que la prière (1) a la valeur ésotérique du *miradj* du Prophète, car elle est le *miradj* des cœurs et elle amène au stade le plus élevé, celui de l'identification avec l'Être Unique, après avoir supprimé toutes les distances géométriques qui séparent les sphères dans la hiérarchie des Cieux.

Le sens ésotérique *حقيقت* de la prière est la connaissance de la Vérité suprême *حقيقة الحقائق* et celle de l'unité *وحدانيت* de l'Être dont l'existence est absolument nécessaire ; elle fait sortir l'homme de la nature humaine. L'être (2), dit Shems ed-Din Ibrahim, véritablement croyant, voit que son ipséité et l'ensemble des attributs qui font qu'il est homme sont autant de voiles qui le séparent de l'Être Unique et qui l'empêchent de le percevoir ; il voit s'élever de la montagne de la prière, un feu qui consume tous ces voiles, et la prière est pour lui le mont Sinaï sur lequel Moïse monta, ainsi que la distance des deux arcs *قاب قوسين* qui sépara Mahomet du trône de l'Être Unique. Sohra-verdi (3) dit également, dans *l'Avarif el-méarif*, que quand le Soufi se met en prières, l'Être Unique écarte les voiles

وفى الصلوة سر المعراج وهو معراج القلوب و التشهد مقر الوصول بعد قطع (1)
مسافات الهيات على تدرج طبقات السموات Ms. ar. 1332, fol. 113 verso.

اكر مومن حقيقى شوى وجود تو واوصاف بشرى حجاب جمال الهى بينى و حينيد (2)
از جانب طور صلوة نارى ظاهر شود كه ان حجاب را بسوزاند زيرا كه صلوة قرا بمثابة
طور است موسى را وقاب قوسين محمدا صلوات الله عليهما پس همچنانك معراج
محمد عليه السلام قاب قوسين بود و معراج موسى طور معراج تو صلوة است چنانك
نبى صلوات الله عليه فرمود كه الصلوة معراج المومن صلوة حجاب سوز است
Medjma el-bahreïn, ms. persan 122, page 696.

وقد ورد فى الاخبار ان العبد اذا قام الى الصلوة رفع الله الحجاب بينه و بينه و (3)
واجه بوجه الكرم وقامت الملائكة من لدن منكبته الى الووا يصلون بصلوته و يومنون
على دعايه وان المصلى لينشر عليه من البر من عنان السما الى مفرق راسه و يناديه
مناد لو علم المصلى من يناجى ما التفت ... Ms. arabe 1332, fol. 109 verso.

qui le cachent à la vue des hommes et qu'il lui montre sa face éternelle ; les anges entourent le Soufi et joignent leurs prières aux siennes, de telle sorte que même s'il prie dans le désert le plus sauvage, le Mystique fait toujours la prière en compagnie, ce qui est, comme l'on verra, une condition presque essentielle de la validité de l'oraison.

La prière, pour le mohtésib d'Éberkouh, (1) se compose de deux parties : la première, la partie exotérique concerne l'extérieur du corps et la tenue que l'on doit garder au cours de la prière : elle comprend toutes les règles matérielles de la prière, le nombre de fois qu'on la doit réciter, à quel moment et de quelle façon ; cette partie exotérique de la prière est contingente اضافی, mais c'est elle qui constitue matériellement, comme l'a dit Mahomet, les colonnes de la religion et les fondements de la foi ; elle est le discriminant essentiel entre l'Infidélité et l'Islam.

La seconde partie, la partie nécessaire, constitue la réalité ésotérique de la prière (2) ; elle n'a rien à voir avec ces conditions qui sont purement matérielles ; elle consiste dans la contemplation de la Perfection divine

تمهید ثانی در اقسام نماز و آن دو قسم باشد قسمی ظاهر که تعلق بظاهر مکلف (1) دارد و آن اضافی باشد و قسمی باطن و آن متعلق بباطن محقق باشد و آنرا حقیقی گویند و اما ظاهر و آن هرچه و وضعاً مامور به و معلوم است و خارج صلوات الله علیه آنرا عماد دین و قاعده ایمان می خوانند و اعداد آن معلوم و اوقات آن معین است و سبب *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, page 678.

چون از بیان حقائق هیات و ارکان و هروط نماز فارغ شدیم در بیان قسم ثانی که (2) صلوة حقیقی خوانند و بباطن محقق متعلق است و آن مشاهده جمال الهی باشد بدلی پاک از غبار اغیار وحدت حدوث و چرک حرك و نفسی مجرد مطهر از دنس امانی و خبت وهم و خیال و زلت کمان و اعتقاد فاسد شروع کنیم و این قسم در محالی اعداد و مظاهر اعیان و مجاری ارکان و هیات ظهور نیذیرد بلکه در مرکز فردانیت و نقظه وحدانیت قرار گیرد *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, page 689.

avec un cœur pur délivré de toute autre idée et surtout de toute association à l'Être Unique d'autres divinités.

Cette partie de la prière, de beaucoup la plus importante (1), est rigoureusement ésotérique باطن حقیقی. L'intellect علم الیقین comprend par la science de la certitude et l'esprit عین الیقین voit par l'essence de la certitude que les formules invocatoires adressées à la Présence de la Toute-Puissance ne sont pas entendues par Elle ; car, des paroles perceptibles seulement par les sens ne peuvent arriver jusqu'à une entité qui n'est localisée ni dans l'espace, ni dans le temps. Comment, dans de telles conditions, pourrait-on soutenir que l'Unité transcendante peut percevoir la partie exotérique de la prière qui relève tout entière des sens de l'homme ; il faudrait pour cela qu'elle se matérialisât dans l'espace et dans le temps, et

واما درین قسم که باطن حقیقی است اعتماد عقل واستناد روح بقول نبی (1) صلوات الله علیه است اینجا که فرمود المصلی بناجی ربه چه عقل بعلم الیقین داند و روح بعین الیقین بیند که مناجات با حضرت ربوبیت باعفا وجوارح نتواند بود زیرا که مکالمه و مناجات حسی با کسی ممکن باشد که محوی مکان و مطوی زمان باشد واحد حقیقی جل ذکرة بهیچ وجه از وجوه محاط مکان و مدرك زمان و مشار بجهتی از جهات نشود بکدام وجه تقدیر توان کرد که مدرك قوی حواس انسانی هود تا لازم آید که مشکل و محسوس گردد تا با او بطریق محسوس مناجات کند و از هان جسم انست که مخاطبت و مکالمت و مناجات و مشاورت و مجالست و محادثت با کسی تواند بود که محسوس و محدود و متوجه بجهات و متمکن بمکان باشد Ibid., p. 690.

(2) Les expressions de علم الیقین et de عین الیقین sont difficiles à traduire d'une façon rigoureusement exacte ; voici comment l'auteur du *Medjma el-bahreïn* les explique : Les Soufis qui arrivent à la Connaissance ne voient plus dans tout le $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ qu'une seule existence, celle de l'Être Unique : ceux qui voient la Divinité par la science ont atteint la science de la certitude « علم الیقین », ceux qui la voient par la révélation possèdent « l'essence de la certitude » عین الیقین et ceux qui peuvent contempler Allah par l'extase ont « la science absolue » حق الیقین (man. persan 122, page 730).

par conséquent, qu'elle perde les attributs qui font qu'elle est l'Unité absolue et l'Entité indispensable.

En réalité, la partie exotérique de la prière est un « exercice » ریاضتی (1) qui consiste en mouvements imprimés au corps pour le briser et pour l'humilier, tandis que la partie ésotérique, celle qui est la véritable et rigoureusement indépendante de tous les mouvements et de toutes les attitudes, est destinée à briser l'âme raisonnable, la λογική ψυχή, نفس ناطقه et l'esprit qui a la faculté de connaître روح عارفه, par l'Unité وحدانیت d'Allah. C'est par le moyen de cet aspect ésotérique de la prière que la grâce divine, descendant du ciel du décret قضا, peut arriver jusqu'à l'être qui prie et non par la prière exotérique. Seule, elle peut affranchir l'homme des angoisses de ce monde et l'amener au stade de la proximité قرب de la Présence de la Toute-Puissance.

Ces deux parties de la prière ne conviennent pas indifféremment à tous les êtres humains.

Les hommes sont composés, dans un rapport qui varie de l'un à l'autre, d'un élément (2) qui provient du monde

کوبیم عرض از قسم ظاهر ریاضی که بحركات افعال در هیاتها متعدد و رکنها (1) محصور مربوط است ضراعت و مسکننت و احتیاق و تحنن و دعوات جسم جزوی و شخص محدود سفلی است بفلک قمر که بعقل فعال متصرف عالم کون و فساد است ... و اما عرض از قسم باطن حقیقی که از هیات و اشکال متفرد و از اوضاع و تغییرات متجرد باشد ضراعت و تحنن نفس ناطقه و روح عارفه است بوحدانیت رب الارباب که اله مطلق است و از اظهارت بجهوات و تعلق بزمان و مکان منزّه و مقدس و تکمیل نفس بمشاهده و اتمام سعادت بمعرفت ذات و صفات و افعال او موقوف و چون امر اعلی و فیض اقدس از آسمان قضا باقامت و ادامت این نماز حقیقی نازل می شود تکلیف Medjma el-bahretn, این تعبد از تعب بدنی و مقاسات جسمانی معرا باشد ms. persan 122, pages 691 et 692.

چون ترا معلوم است که هر فردی از افراد انسان مرکب است از عالم اعلی (2) و عالم اسفل که مراد ازین هر دو بدن و روح است و دانسته که نماز منقسم است

transcendanta et d'un autre élément qui a son origine dans le monde inférieur : le premier est l'esprit روح، l'autre le corps. On vient de voir que la prière se divise en deux parties, dont l'une n'est en définitive qu'un exercice corporel, tandis que l'autre est un exercice de spiritualité absolue حقیقی روحانی. Suivant l'équilibre et l'influence de ses diverses facultés, matérielles et spirituelles, l'homme présente des aspects divers ; l'on conçoit que l'équilibre des deux composantes de l'homme variant suivant les individualités, il est impossible de les astreindre à faire tous une seule et même forme de prière composée d'une façon immuable, dans laquelle le rapport de la matérialité et de la spiritualité serait constant. Tout individu en qui prédomine le caractère matériel et animal, ne s'inquiétera que des éléments purement matériels de la prière, les seuls qui puissent convenir à ses instincts grossiers et il ne s'occupera pas des questions spirituelles qui touchent l'Être Unique, et qu'il ne peut comprendre. Quand il priera, cet individu se bornera à demander à la Divinité de lui continuer ses plaisirs matériels, de le

دریاضی بدنی و حقیقی روحانی بدانکه آدمی بحسب تاثیر قوی بدنی و روحی متفاوت اند پس هرکه طبیعت و حیوانیت برو غالب باشد لا محاله مشغول بدن و عاقل طبیعت و محب نظام و ترتیب جسمانی و مرید صحت و اکل و هرب و وقایع و جذب منافع و دفع مضار بدن باشد و این طالب در عداد حیوانات و زمره بوائیم باشد بل اصل وایام او بر اهتمام بدن موزع و اوقات بر مصالح جسم موقوف لا جرم در اکثر حالات بنسبت با خلق و جالغ غافل و جاهل باشد یعنی از خلق غافل باشد و بخدا جاهل و این چنین کس بتهاون درین امر شرعی و تساهل درین طاعت مشغول ملوم و معاقب تواند بود بحکم سیاست شرع مکره و مجبور و باعث برین مواخذة و الزام تا تضرع و اشتیاق و استعاضات او بهقل فعال متکرر شود و اگر چه او ازین معنی غافل باشد و دعا و ابتذال و سوال متواتر کرداند تا او بخیر وجود خویش مشغول شود و او را از اطماع و اغراض بدنی خلاص دهد و بمنتها کمال و غایت سعادت موصول گرداند Medjma el-bahreïn, ms. persan 122, page 692.

préserver de toute maladie ou de tout accident qui l'en pourrait distraire et de lui donner le bonheur parfait ; c'est à cela que se réduiront ses demandes : en d'autres termes, un tel homme fera la première partie de la prière, la partie matérielle, sans seulement se douter de celle qui se trouve derrière elle et qui a une toute autre importance. Quant à l'homme chez lequel prédominent au contraire les facultés spirituelles et intellectuelles (1), son âme dominera complètement ses passions matérielles, et il fera la prière absolument vraie *صلوة حقیقی* pour demander à l'Être Unique la perfection de son esprit *روح*. L'homme qui se livre à cette obéissance parfaite arrive à toutes les jouissances du monde transcendantal et à la béatitude céleste ; comme ces pratiques ésotériques le délivrent à jamais des liens corporels et des chaînes de la matérialité, il peut arriver jusqu'à la Présence de la Toute-Puissance et contempler la perfection de l'Être Unique.

Cette théorie est presque identique à celle qu'expose Avicenne (2) : la prière a deux aspects, l'aspect exotérique qui appartient à la nature exotérique de l'homme, et l'ésotérique qui est seul la vraie prière et qui relève de la nature ésotérique de l'homme. L'aspect exotérique porte le nom de *صلات*, il est d'obligation canonique pour tous les hom-

و اما انك قوتها عقلی و روحانی بر او غالب باشد نفس او بر هوا مسلط و از (1)
 اشتغال بدنیا مجرد و از صفات بهیمی و شیطانی منخلع این امر الهی و عبادت
 روحانی و *صلوة حقیقی* بر او واجب و لازم باشد زیرا که بطهارت نفس و کمال روح و قوت
 عقل مستحق فیض ربوبیت و مستعد خیر ازل است و اگر باین نوع تعب و مجتهد خود
 به تمامت خیرات علوی و برکات سماوی و سعادت اخروی بالغ گردد و چون از علائق
 جسمانی منفصل شود و از منافیات دنیوی خلاص یابد بمجاورت حضرت ربوبیت و مشاهدۀ

جمال الوهیت مستعد شود. *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, page 693.

(2) *Traité mystiques*, publiés et traduits par Mehren, fascicule III, page 20 et ssq.

mes ; il se compose d'attitudes et de mouvements et sert uniquement d'indication de l'obédience ésotérique. Ce n'est qu'un exercice corporel, dont le but est de forcer le corps, malgré sa matérialité et l'infériorité qui en résulte, à participer à la prière ésotérique.

L'aspect ésotérique de la prière dépend uniquement des mouvements de l'âme et ne suit aucune règle extérieure fixe ; c'est un fait qui se comprend aisément, car on ne peut atteindre l'immatérialité absolue de l'Être Unique par des mouvements du corps ; cet aspect de la prière, tout spirituel, marque la soumission de l'âme raisonnable à l'Être Suprême.

Chacun de ces aspects convient à une classe déterminée de personnes ; en effet, l'homme a en lui deux natures différentes, l'inférieure et la supérieure, qui correspondent aux deux aspects de la prière. Les hommes diffèrent, suivant l'influence qu'exerce sur eux leur nature, soit animale, soit spirituelle. Si la première prédomine, l'homme s'occupe uniquement de la partie matérielle de sa vie, c'est-à-dire qu'il devient une brute, et qu'il ne peut arriver à la vérité. De pareils êtres ne peuvent observer que l'aspect exotérique de la prière : quant à l'homme chez qui domine la spiritualité, c'est seulement le second aspect de la prière qui est pour lui d'observance stricte.

Dans son *Medjma el-bahreïn*, Shems ed Din, mohtésib d'Eberkoub, donne sur la récitation de la prière des détails étranges, qui montrent à la fois l'extrême importance que les Soufis attachent à la prière et, ce qui n'est pas moins curieux, qu'ils prétendaient connaître les langues des prophètes antérieurs à Mahomet. Cet auteur nous prévient d'ailleurs qu'on ne trouvera de pareils détails sur la prière

dans aucun livre de Mysticisme. Cette assertion est exacte en grande partie (1), quoiqu'on en trouve déjà un certain nombre dans Avicenne et dans Ibn el-Arabi.

Le point terminal auquel les Soufis parviennent, par le moyen de la prière, varie considérablement de l'un à l'autre (2) et il dépend des stades qu'ils ont atteints dans la Voie mystique. Il y a, dit le mohtésib d'Eberkough, des Soufis qui récitent leurs prières et leurs invocations dans leur langue, d'autres, au contraire, dans des langues qui leur sont étrangères ; ils croient qu'en agissant de la sorte, ils sont les héritiers des prophètes dont ils emploient la langue. Ils considèrent alors ce prophète comme un médium رسالت, c'est-à-dire qu'ils croient que sa mission, qui se manifeste par eux, n'est point apparente au sens matériel. C'est pourquoi, il y a des Soufis qui portent le nom de Mausévis موسوی, d'Isévis عیسوی, d'Ibrahimis ابراهیمی,

(1) C'est par ces mots que se termine la longue dissertation sur la prière que le mohtésib Shems ed-Din Ibrahim d'Eberkough a placée dans son *Medjma el-bahreïn*.

ای نفیس حقیقت نماز باین شرح و بیان که تقدیم یافت در هیچ کتاب مسطور نه
بینی و ما از بهر تو مولف کردادیم تا تو از منکران پوشیده داری و هر طالبان مسترشد
مکشوف Man. persan 122, page 707.

در هر مرتبه ترا بحلیه متحلی کردند که مقتضای آن مرتبه باشد و از جهت وجود (2)
تنوع ترا بمرجعی خاص مردود کردند ... غایت و نهایت هر سالک مناسب مراتب
آن طریق تواند بود که بران سلوک کرده باشد و ارباب سلوک طایفه باشند که مناجات
و مکالمه ایشان بلغت خویش باشد و طایفه باشد که بغیر لغت خویش متکلم شوند
و کیف ما کان بهر لغت که متکلم شوند و ارث آن پیغمبر باشند که بان لغت متکلم
بوده باشد و شاید بود که آن رسول برزخی باشد یعنی رسالت او در محسوس ظاهر
نشده باشد و ازین جهت قومی را موسوی گویند و قومی را عیسوی گویند و طایفه را
ابراهیمی و برخی ادریسی و گروهی خالدی و آنان که بحمله لغات مناجات کنند خواص
محمدیان باشند پس هر یک را ازین خواص که چون قطب مستحب نقطه غایت
Ibid., باشند و بر مرکز کمال مستقیم و متمکن قطب خوانند ما دام که رجوع نکند
page 507.

d'Idrisis ادريسي, de Khalidis خالدی ; ceux qui peuvent faire leurs oraisons indistinctement dans toutes les langues sont les « Parfaits de la Loi mohammédienne » خواص محمدیان. Ces derniers Mystiques sont ceux qui arrivent à la dignité polaire et que l'on nomme Pôles قطب aussi longtemps qu'ils ne rétrogradent pas.

Il n'est pas inutile d'insister ici sur le fait que Shems ed Din Ibrahim admet implicitement par cette dernière sentence que « le stade مقام peut décroître » et qu'un Pôle peut déchoir de son rang. Les meilleurs Ésotéristes, ceux qui sont dans la vraie tradition, ne professent point cette opinion et il est probable qu'ils ont raison. Je reviendrai d'ailleurs en détail sur cette question fort importante sur laquelle les documents précis ne sont pas aussi nombreux qu'on le pourrait désirer.

On trouvera dans la suite de ce travail, dans l'exposé de la Règle ésotérique, quelques détails qui montreront d'une façon suffisante ce que Shems ed-Din d'Éberkouh entend par les langues des différents prophètes de l'Islamisme que les Soufis prétendaient parler.

Les auteurs mystiques ne s'accordent pas d'une façon absolue sur la quantité des conditions nécessaires et suffisantes pour assurer la validité de la prière, mais ils diffèrent très peu sur leur modalité.

Dans son *Medjma el-bahreïn* (1), le mohtésib d'Eberkouh ramène ces conditions à 7 chefs principaux dont voici l'énumération :

1° Celui qui fait la prière doit être Musulman : il est en effet bien évident que l'oraison musulmane récitée par un individu qui n'appartient pas à l'Islam et qui ne croit

(1) *Ibid.*, p. 681. در هر وقت نماز اول اسلام که با کثر نماز درست نباشد ...

pas à la puissance d'Allah ne peut avoir aucune sorte de valeur. Cette idée est exprimée sous une forme un peu différente dans le *Bahr el-maani* de Mohammed ibn Nasir ed-Din Djafer el-Hoseïni el-Mekki. Cet auteur dit en effet que quand bien même un infidèle réciterait pendant 1000 ans la formule : « Il n'y a pas d'autre Divinité qu'Allah », jamais, malgré cela, il ne pourrait se considérer comme Musulman (1), jusqu'au jour où il reconnaîtrait Mahomet comme le Prophète.

2° et 3° Il doit avoir l'âge de raison et jouir de toutes ses facultés mentales.

Ces deux conditions sont, comme on le voit, très voisines et elles peuvent se ramener à une seule, car elles exigent l'une et l'autre que le Musulman qui fait la prière soit capable de comprendre l'importance de l'acte qu'il commet en adressant la parole à Dieu et de se rendre compte qu'il convient de ne pas le faire à la légère. C'est pour cette raison que la prière canonique est interdite aux innocents, aux fous et, en général, aux individus dont l'intellect n'est pas sain. L'Islam est, avec le Christianisme, une des rares religions qui n'admettent pas que la prière soit une simple formule plus ou moins cabalistique, une *mantra* (2)

.... اگر کافری هزار سال بکلمه لا اله الا الله گوید هرگز حکم باسلام او نکنند تا
Man. supp. آنکه زلف حضرت اورا که محمد رسول الله است یاد نکند مسلم نباهد
pers. 966, fol. 151 verso.

(2) Cependant, il faut bien reconnaître que les Musulmans ou, pour plus d'exactitude, la partie non éclairée des sectateurs de l'Islamisme, en sont arrivés en considérant les prières comme des formules talismaniques, portant leur valeur en elles mêmes, et jouissant d'un pouvoir surnaturel et transcendantal. Il est raconté dans un petit recueil de prières et de traditions (man. supp. persan 1173, folios 14 et ssq.), qu'une femme étant devenue amoureuse de son fils, profita d'un moment où il était ivre, et ne la reconnaissait pas, pour s'abandonner à lui ; une fille naquit de cette union incestueuse et, dans la suite, elle fut épousée par son père qui ne connaissait pas un mot de toute cette aventure. Un hasard lui ayant

dont toute la valeur réside dans une récitation parfaite et rituelle de toutes les syllabes qui la composent. Cette conception étroite et inférieure de la prière qui fut celle de Rome et de l'Inde, non seulement au point de vue religieux, mais aussi au point de vue légal, n'a jamais été celle de l'Islam (1).

4° Les hommes doivent être vêtus d'une façon décente et au moins du nombril aux genoux (2).

5° Celui ou celle qui prie doit être en état de pureté légale ; cette condition est des plus rigoureuses, elle s'étend aussi bien aux endroits où se fait la prière qu'aux vêtements et au corps de celui qui prie. « La pureté, a dit Mahomet, est la clef de la prière », et « Allah n'agrée

révélé la vérité et la naissance de la femme qu'il avait épousée, il se mit en devoir de détruire à coups de pioche la sépulture de sa mère et de livrer son corps aux flammes. Quand il eut détruit la tombe, il vit sa mère assise dans son sépulchre, ayant devant elle un volume du Koran qu'elle lisait, entourée des houris du Paradis ; devant la stupéfaction de son fils, elle lui apprit que malgré le forfait qu'elle avait commis, il lui avait suffi de réciter les grandes prières *صلوات کبیر*, non seulement pour être sauvée de l'enfer, mais pour qu'Allah lui ait permis de vivre ainsi dans la béatitude par delà la tombe. D'après ce qui est dit dans cet opuscule, un homme qui lit cette prière durant la nuit du vendredi et qui s'endort ensuite, ne manque pas de voir le Prophète en rêve ; si quelqu'un est atteint d'une maladie si grave que les médecins renoncent à le soigner, on n'a qu'à écrire cette prière sur un morceau de papier, le plonger dans l'eau et la donner à boire au patient qui sera infailliblement guéri. Cette prière n'est qu'une longue litanie en l'honneur de Mahomet.

و دیگر بلوغ که حکم تکلیف بر کودک وارد نشود و دیگر عقل که نماز بر مجنون (1)

و سفید واجب نیست *Medfma el-bahreïn*, ms. persan 122, page 681.

... و دیگر ستر عورت و آن از ناف باشد تا زانو که نماز با کشف عورت نشاید (2)

و دیگر طهارت که با عدم طهارت صحت نماز ثابت نشود و این طهارت بپدن و ملبس و مسجد و مملی متعلق باشد چه اگر یکی ازینها نجس باشد درستی نماز متعذر باشد و دیگر توجه بهوت کعبه که اگر بهوتی دیگر متوجه شود نماز باطل باشد و دیگر نیت که *Medfma* اگر نیت مقارن اول رکعی از نماز نباشد آن نماز بظاهر هرع درست نباشد *el-bahreïn*, ms. persan 122, page 681.

pas la prière de celui qui n'a pas fait une ablution complète » (1). C'est dans le même sens que le célèbre Mystique Shébli a dit : « L'ablution est la séparation d'avec le monde et la prière est l'union avec Allah ; celui qui ne se sépare pas (du monde) ne s'unira jamais (avec la Divinité) » (2). Mohammed el-Mekki el-Hoseïni entend par pureté, aussi bien la pureté morale que la pureté matérielle. C'est là du jansénisme, car s'il faut être en état de pureté morale absolue pour faire la prière, à quoi la prière sert-elle ?

6° La personne qui prie doit se tourner vers la Kaaba ; cette condition, d'après tous les juristes et théologiens musulmans, est rigoureusement nécessaire.

7° Elle doit ne plus avoir dans l'esprit d'autre pensée que celle de Dieu.

Plus précis que l'auteur du *Medjma el-bahrcïn*, Sohra-verdi divise ces prescriptions en deux catégories : les unes forment la réglementation de la partie matérielle de la prière ; il y a quatre attitudes هیات dans l'oraison complète et six formes d'invocation اذکار. Les quatre attitudes sont la station debout, la station assise, la station inclinée et la station prosternée. Quant aux six formes d'invocation, ce sont la lecture psalmodiée, la récitation du *tesbih*, de la formule laudative الحمد لله, de la formule de pardon استغفار, de l'invocation دعا et la prière

(1) لا يقبل الله الصلوة الا بالوضوء الكامل

...خواجه عالم عليه السلام فرموده مفتاح الصلوة الطهور يعنى در اول پاك كردن
(2) اعفاى اندامست از نجاست باب يا بخاك پس اى برادر اين طهاره اعفا است اما
در حسب دوم پاك كردن اندرونست از خيال ذميمه چون حرص و حسد و كبر و بخل
و آنچه بدين ماند ... قال عليه السلام لا يقبل الله الصلوة الا بالوضوء الكامل و هبلى
Ms. supp. persan 966, folio 8 recto. نیز فرمود الوضوء انفصال و الصلوة اتصال فمن لم ينفلت لم يتصل ...

du Prophète (1). A ses yeux, les prescriptions qui visent la partie spirituelle de la prière sont beaucoup plus importantes et il en compte cinq : l'état de pureté, la présence dans le *mihrab* de la personne qui prie, la présence du cœur de celui qui va prier, l'humilité absolue du cœur sans le moindre doute religieux, le respect des cinq dogmes fondamentaux de l'Islamisme, sans que ce respect soit causé par la crainte des châtiments futurs (2). خضوع الاركان بلا ارتقاب.

L'esprit de celui qui prie ne doit, dit Seyyid Ali el-Hamadani dans l'une de ses مکتوبات اميريه, être occupé par rien d'étranger, il ne doit se laisser distraire par rien (3), même par un chagrin extrêmement vif ; sa méditation doit être assez profonde pour qu'il perde toute notion de ce qui se trouve à sa droite et à sa gauche.

La présence du cœur, dit Sohraverdi dans l'*Avarif*, lève les voiles qui cachent à l'homme le monde spirituel (3), celle de l'intelligence détourne les châtiments, l'humilité ouvre les portes de la contemplation et le respect des cinq fondements du dogme خضوع الاركان procure le pardon.

Celui qui vient prier sans que son cœur soit présent est distrait pendant la prière ; celui qui prie et dont l'intelligence est absente omet des passages ; la prière

(1) Man. persan 39, folio 35 recto. C'est dans le même sens que Sohraverdi dit : احسن اداب المصلی ان لا يكون مشغول القلب بشی قل او کثر Man. ar. 1332, fol. 114 recto.

(2) راقبت الله signifie : Je crains qu'Allah me punisse de mes fautes.

وقيل في الصلوة أربع هیات و ستة اذکار فالایات الاربع القيام و العقود و الركوع و السجود والاذکار الستة التلوة و التسبیح و الحمد و الاستغفار والدعا و الملوة علی النبی علیه السلام Man. ar. 1332, folio 110 recto.

sans l'humilité de l'âme est une offense à Dieu et l'homme qui vient invoquer l'Être Unique sans respecter profondément les dogmes de sa foi *الاركان خضوع* prie stupidement.

Emir Seyyid Ali el-Hamadani, l'auteur de la *رسالة اعتقادية اميريه* (1), ramène toutes ces conditions aux trois points suivants : la prière n'est valable qu'à la mosquée ou dans un lieu pur, les hommes doivent être décentement vêtus et celui qui prie doit se tourner vers la *kibla*. Ce sont les conditions ordinaires de l'oraison dans l'Islamisme orthodoxe ; elles ne sont pas, comme on le voit, particulières au Soufisme, pas plus d'ailleurs que celles qui sont indiquées par Shems ed-Din d'Eberkough, Sohraverdi et Hamadani, dans la *Zoubdet el-hakaik*. Ainsi faite, la prière d'un vivant peut profiter à un mort.

Les Esotéristes qui prient dans la langue d'Adam, de Seth, de Noé, d'Idris, d'Abraham, de Moïse, de Jésus-Christ et des autres prophètes qui sont reconnus par l'Islamisme sont les *moutéscvifs*, ils possèdent les états extatiques *احوال*, et ils peuvent arriver aux stades d'*abdals* et de Pôles. Quant à ceux qui prient dans la langue de

(1) Man. persan 39, fol. 70 verso. En fait, les prescriptions et les conditions nécessaires pour la validité de la prière ne diffèrent pas sensiblement chez les Esotéristes de celles qui se trouvent énoncées dans les ouvrages de théologie musulmane, en particulier, de ceux qui traitent des cinq dogmes fondamentaux de l'Islamisme, ceux auxquels la tradition veut que Mahomet ait ramené toutes les croyances de la foi musulmane ; on comprend que les Soufis, qui se prétendent les continuateurs ou, pour plus d'exactitude, les héritiers spirituels du Prophète, n'aient pu aller contre cette tradition, qui d'ailleurs n'avait rien qui les gênât. Ce qui est de leur invention, c'est l'interprétation mystique et ésotérique des prescriptions matérielles de l'Islamisme, et là, les Soufis s'en sont donnés à leur aise.

Mahomet, ce sont les *mélaméti*, qui parviennent à la vérité métaphysique (1).

Quand les Ésotéristes adressent leur prière à l'Être Unique, un certain nombre d'entre eux prient, anéantis dans la vérité absolue de l'obédience, suivant ce qui est dit dans le Koran : « Je t'ai créé d'un état antérieur à toi dans lequel il n'existait rien » ; d'autres prient en considérant l'obédience en elle-même, c'est l'état de *fakir* ; d'autres prient d'après les qualités exprimées par l'épithète de « Puissant » [dans le *tesbih*], d'autres enfin, d'après celles qui sont exprimées par le nom d'Allah, et cette dernière prière est de beaucoup supérieure à toutes les autres, car le nom d'Allah est la somme de toutes les épithètes qui lui sont données. Quant à la prière au Prophète, elle est la plus excellente.

Ceux qui s'acquittent des prescriptions religieuses dans le but de perfectionner leur âme تکمیل نفس خود sont les Connaissants عارف (2), ceux qui le font pour perfectionner leur être moral ارشاد و هدایت خلق sont les Héritiers des Prophètes وارث انبیا et le stade de la prière مقام دعوت est la

اصحاب دعوت بلغت آدم و هیت و نوح و ادریس و ابراهیم و موسی و عیسی (1) و غیر ایشان در اسلام متصوفه اند و ایشان اصحاب احوال اند اما باضافت با ابدال و اقطاب و اما اصحاب دعوت بلغت محمد صلوات الله علیه ملامتیان و اهل تمکین و حقائق اند و چون دعوت خلق بحق کنند طائفه از راه فنا در حقیقت عبودیت داعی بایند چنانکه حق میفرماید و قد خلقتک من قبل ولم تک هیاء و طائفه از راه ملاحظه عبودیت داعی بایند و آن ذلت و افتقار و آنچه مقتضای مقام عبودیت باشد تواند بود و طائفه از راه اخلاق قهری دعوت کنند و طائفه از راه اخلاق الهی و این وسیع تر و هر چه تر *Medjma el-bahreïn*, ms. pers. 122, p. 508. Sur les titres donnés dans ce passage du *Medjma el-bahreïn*, on pourra consulter l'article précédent sur la Hiérarchie du Mysticisme.

(2) C'est-à-dire qu'ils parviennent à la Connaissance absolue معرفت ou Nirvana توحید.

somme des stades de tous ces Ésotéristes, puisque la prière leur est commune et que tous sont tenus de la faire de la même façon.

Avant de se livrer à la prière, les Soufis ont l'habitude de se recueillir pendant quelque temps et de méditer sur la toute puissance de l'Être Unique, de telle sorte que, pour eux, les prières canoniques ne sont que la suite naturelle de ces prières méditatives et qu'ils n'abordent pas les oraisons rituelles avec les préoccupations matérielles des autres croyants.

La prière, chez les Soufis, a cela de particulier qu'à chaque mot, à chaque geste, correspond une entité immatérielle et ésotérique باطن, en même temps qu'une modalité spéciale de l'âme de celui qui prie. Mahomet a dit que la prière est double, ou plutôt qu'elle est un dialogue entre l'Être Unique et l'homme (1), ce qu'Ali, fils d'Abou Taleb,

أخبرنا الشيخ العالم رضى الدين أحمد بن إسماعيل القزويني إجازة قال أنا أبو (1)
 سعد محمد ابن أبي العباس بن محمد الخليلي قال أنا أبو سعيد الفريزاني أنا
 أبو إسحق أحمد بن محمد أنا أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن أنا أبو زكريا
 يحيى بن محمد العنبري قال أنا جعفر بن أحمد الجافط أنا أحمد بن نصير أنا ابن
 أبي أياس عن سمعان بن العلا عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله
 صلعم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم
 الله الرحمن الرحيم قال الله عز وجل مجدني عبدي فإذا قال الحمد لله رب العالمين
 قال مجدني عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى على عبدي فإذا قال مالك
 يوم الدين قال فوض الى عبدي — Man. ar. 1332, fol. 108 verso.

On voit que cette tradition est citée comme venant directement de Mahomet, par les intermédiaires suivants : Abou-Horeira, le grand traditionniste, le père de Siméon ibn el-Ala, Siméon ibn el-Ala, Adam ibn-Abou-Iyās, Ahmed ibn Nasir, Djaafer ibn-Ahmed el-Hafiz, Abou Zakariya Yahya ibn Mohammed el-Anbari ; Aboul-Kasem el-Hasan ibn Mohammed ibn el-Hasan, Abou Ishak Ahmed ibn Mohammed, Abou Saad el-Ferroukhzadi, Abou Saad Mohammed ibn Aboul Abbas ibn Mohammed el-Khalili, Razi ed-Din Ahmed ibn Ismail el-Kazwini.

a également exprimé en disant (1) que la prière est un entretien au cours duquel l'Être Unique dévoile ses secrets à celui qui prie. C'est ainsi par exemple que lorsqu'on récite la *Fatiha*, et que l'on dit : « Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux », l'Être Unique répond : « Mon serviteur me glorifie » et ainsi de suite, de sorte qu'à :

correspond

Gloire à Allah, le maître des mondes,	Mon serviteur m'adresse des actions de grâces.
Clément et Miséricordieux,	Mon serviteur me loue.
Maître du jour du jugement,	Mon serviteur se confie à moi.
.	

C'est dans le même sens qu'Emir Seyyid Ali el-Hamadani a dit dans la première de ses *مکتوبات امیریه* (2) : Le sens absolu de « prière » est « entretien avec la Présence de l'Éternité ». C'est ce qu'a dit le Prophète : « La prière est

(1) *Bahr el-maani*, supp. persan 966, folio 9 recto ; le texte se trouve cité plus haut.

Le mohtésib d'Éberkouh a emprunté cette théorie de la prière à Mohyi ed-Din Ibn-el-Arabi ; on lit, en effet, dans les *el-foutouhat el-mekhiyeh* que le Prophète a dit que lorsqu'un homme récite : « Il n'y a pas de Divinité, sauf Allah, et Allah est le plus grand », Allah répond : « Il n'y a pas de Divinité, sauf Moi, et Je suis le plus grand » ; que quand l'homme dit : « Il n'y a pas de Divinité, sauf Allah, c'est à lui qu'appartiennent la puissance et la louange », Allah réplique : « Il n'y a pas de Divinité sauf Moi, et c'est à Moi qu'appartiennent la puissance et la louange », et ainsi de suite. (chapitre 198).

(2) *حقیقت نماز مناجات با حضرت محمدیت* كما قال النبی صلی الله علیه و سلم
المروة مناجات الرب و مناجات مخاطبه بود و مخاطبه معروف مطلق از عارف کامل
محقق درست اید
Man. persan 39, folio 53 verso.

Il existe dans la littérature de l'Esotérisme des œuvres qui portent le titre de مناجات ; la plus connue est due au Khvadjeh Abd-Allah el Ansari et ces oraisons éjaculatoires jouissent de la plus grande célébrité chez les dévôts musulmans.

Indépendamment de la prière dans les mosquées, les auteurs soufis conseillent vivement à leurs adeptes de visiter le plus souvent qu'ils le pourront les tombeaux des Saints **اولياء** et de se rendre en pèlerinage aux lieux sanctifiés par la mort et par le martyre des fondateurs de l'Islamisme. Les prescriptions qu'ils indiquent sur la façon de se conduire dans les mosquées et dans les lieux consacrés à la mémoire des Saints, ne diffèrent pas de celles de l'Islam ordinaire, aussi n'y a-t-il pas lieu de s'y arrêter (2).

Ce n'étaient pas seulement les Soufis et les personnes qui avaient embrassé la vie religieuse qui se rendaient en pèlerinage aux tombeaux des Saints. Les monarques musulmans, même sunnites, le faisaient couramment ; les princes de la famille de Tamerlan furent peut-être les plus empressés à s'acquitter de ce pieux devoir, quoique

(2) Ces prescriptions sont exposées en détail par Shems ed-Din Ibrahim, mohtésib d'Eberkouh et elles forment le 29^e *adab* du Soufisme; *Medjma el-Bahreïn*, ms. persan 122, page 455 et ssq.

les Ayyoubites n'y aient guère manqué ; on voit par la lecture du principal historien des Timourides, Abd er-Rezzak Samarkandi, l'auteur du *Matla es-sandcîn wé mcdjma el-bahreîn*, que toutes les fois qu'ils entraient dans une ville, ils ne manquaient pas d'aller prier sur les tombes des Saints et de consacrer une somme à l'ornementation de leurs monuments ; et cependant ces princes étaient tous, au moins en apparence, des Sunnites parfaitement orthodoxes, tandis que la plupart des Saints à qui ils rendaient ces honneurs étaient des Shiïtes, ou tout au moins des Mystiques qui frisent de bien près l'hétérodoxie. Les pèlerinages aux tombeaux des saints personnages de l'Islamisme ont toujours passé dans l'esprit des Orientaux pour l'une des pratiques les plus méritoires qui se puissent imaginer et voici comment le célèbre philosophe Avicenne explique cette opinion :

L'Être dont l'existence est absolument nécessaire, dit-il dans sa *Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait* (1), est la source unique qui répand sa lumière sur la création qui est en dehors de lui ; en plus de la création, il a émané les 8 substances incorporelles, elles sont les anges les plus rapprochés de la Divinité et les philosophes les nomment Intelligences actives العقول الفعالة ; ensuite vint la création des âmes célestes النفوس السماوية unies à la matière, celle des 4 éléments, avec leurs combinaisons et leurs influences, celle des minéraux, végétaux, animaux, puis celle de l'homme. L'Être Unique, qui est la Cause Première, embrasse la création tout entière et son omniscience la

(1) Mehren, fascicule III, page 24.

pénètre jusqu'au moindre de ses atômes. Tout ce qui existe en dehors de lui n'a qu'une existence contingente, la sienne seule étant nécessaire.

L'Être Unique exerce une influence directe sur les Intelligences Actives ; celles-ci à leur tour agissent sur les âmes qui impriment aux corps célestes leurs mouvements gyrotoires, les corps célestes influent sur le monde subluinaire par le moyen de l'Intelligence de la sphère de la Lune qui répand sa lumière sur l'homme et le dirige dans la recherche des Intelligibles. S'il n'existait point d'homogénéité substantielle entre les âmes célestes et les âmes terrestres, ni de ressemblance entre le macrocosme et le microcosme, la connaissance de l'Être Unique serait complètement refusée à l'homme, et c'est ce que signifie la parole de Mahomet : « Celui qui connaît son âme, par cela même connaît son Seigneur ».

La création tout entière, composée de parties indissolublement liées les unes aux autres, dans un ordre déterminé et invariable, est soumise à une série d'influences qui remontent aussi en dernière analyse à la source primordiale, c'est-à-dire à l'Être Unique, qui est indépendant de toute influence qui s'exercerait en dehors de lui. De plus, il existe des âmes terrestres douées de prophétie et de science, qui sont arrivées à un tel degré de perfection qu'elles touchent presque au stade des Intelligences pures, soit qu'elles aient acquis ce rang, soit au contraire que ce soit en elles une qualité innée, quoique d'ailleurs les Intelligences célestes, en tant qu'elles sont causes et non causées, leur soient très supérieures. Après la mort, ces âmes sont réunies aux Intelligences pures et leur influence s'exerce, comme celle de ces dernières, sur les âmes terrestres.

Le but de la visite des tombeaux est d'implorer l'assistance de ces âmes pures affranchies de la servitude du corps ; Avicenne ne doute pas que ces âmes n'aient une influence, matérielle ou spirituelle, suivant les circonstances, analogue à celle que le cerveau, organe de notre âme, imprime au corps de l'homme.

LETTRES INÉDITES D'ANDRÉ SCHOTT

PUBLIÉES ET ANNOTÉES PAR

LÉON MAES

Docteur en philosophie et lettres.

28

LETTRÉ DE JUSTE-LIPSE A ANDRÉ SCHOTT.

(*Bibl. nat. de Paris, ms. Dupuy, 490, fol. 79. Autographe*).

I. LIPSIUS ANDREAE SCHOTTO, S. D. (1).

Pudet silentii diuturni, mi Schotte, cuius, si me nosti, quamlibet caussam potius esse scis quam oblivionem aut neglegentiam tui. Quem equidem, ut caeci, amo et amare pergam quamdiu tu litteras amabis et virtutem. Intervalla haec locorum, et turbatae patriae res, fructum hunc impediunt amoris, quem ex alloquiis crebris litterarum capere esset. Nam Batavi, ut audisse te video, me tenent eiectum, imo Deo ducente elapsum illo naufragio sed ita tamen ut sedes mihi hic statuerim, non ultra quam

Dum hae consulescunt turbae, atque irae leniunt (2)
ut ait noster comicus (3). Crevi per hunc tumultum hereditatem

(1) Sur les relations entre Schott et Juste Lipse, cfr. BAGUET, *Mémoire* etc. p. 14-15, et l'*Autobiographie de J. Lipse publiée avec une traduction française et des notes* par PAUL BERGMANS, Gand 1889, note 21, p. 51-54.

(2) Plaute, *Miles*, v. 580.

(3) « Tum acriores procellae iterum et venti, quibus nihil propius factum, quam ut mergeretur Belgicae haec navis. Fluctu, cum pluribus, erecti sumus in Bataviam terram : insedimus, sed mente ut stationem eam haberemus, non portum. » *Autobiographie*.

amitae mea copiosam (1), si commodo eius frui in communibus incommodis possem. Sed omnia nostra, hortuli etiam et agelli vasta fiunt ab hoste. In studiis solatium est, quae tracto, ut confido, non sine publico fructu, si in his tenebris erit ut lucem possim dare scriptis meis. Quorum tamen scriptorum scito partem bonam periisse mihi Lovanii : peritura omnia fuisse, nisi fidem suam et benivolentiam tali tempore singularem mihi Antonius Delrio probasset, tunc in castris hostium et a quo tam fidam operam vix expectabam. Respexit illum et me melior Deus (2). Maximum Scalligerum nimis diu exspectamus ; Pythœi nostri syntagmata eodem desiderio. Carmen de Venere inseram primae lucubrationi meae : in quo quaedam emendata a nobis, non invita ipsa dea, cui servit (3). Illustrissimum D. de Busbecam ex me saluta, quaeso. Cuius propensa memoria mei, utinam ei ostendere possim quam sit mihi grata (4). Idem fac sodes apud eximias illas et non e vulgo animas, Puteanum, Passeratium, Gulonium (5) et qui alii sunt studiorum nostrorum. Carrio et Modius ex his locis abierunt nescio quo in maximam malam crucem, rebus (sed apud te hoc sit) pessime gestis (6). Gallia iam vestra quidquid parit aut parturit, quaeso scribe. in rescribendo faxo ut non ultra accuses. Lugduni Batavorum, III Non. Septemb. ∞ IOLXXVIII.

Pythaeo meditabar aliquid eadem opera : ecce interveniunt

(1) Juste Lipse avait une tante du nom de Van den Tronck dont il partagea la succession avec des cohéritiers. Cfr. *Annales de la Société d'Emulation*, Bruges 1877, p. 332.

(2) Ce fait est relaté par L. ROERSCH dans la *Biographie nationale*, t. XII, col. 249.

(3) Le Pervigilium Veneris fut imprimé en 1580 dans l'*Electorum liber I*.

(4) J. Lipse fit la connaissance de Busbecq à Vienne. Cfr. l'*Autobiographie*, etc. note 34, p. 58-59.

(5) Pierre Pithou, Claude Dupuy, Jean Passerat et Nicolas Goulou sont spécialement cités par Valère André parmi les amis que Schott eut à Paris.

(6) *Biogr. nat.*, t. XIV, col. 922, article MODIUS. « Le 19 mars 1578, il se fit inscrire à l'université de Leiden, mais il n'y demeura pas longtemps car en 1579, il séjournait à Liège chez le fameux Laevinus Torrentius. » Le motif du départ de Modius et de Louis Carrion nous est inconnu.

Giselinus et Lernutius e Morinis, visendi mei caussa (1). Quibus me do, et Pythaeum animo non desero, virum mihi inter paucos. Salutem igitur.

Adresse

Doctissimo iuveni

Andreae Schotto

amico optimo.

Parisios.

Chez Monseigneur l'Ambassadeur de l'Empereur.

29

LETTRE D'A. SCHOTT A JANUS DOUSA LE PÈRE (2).

(*Bibl. nat. de Paris, ms. Dupuy 669, fol. 145. Autographe*).

NOBILISSIMO VIRO IANO DVZAE NORDOVICI, ANDREAS SCHOTTUS.

εὖ πράττειν.

Mitto ad te, nobilissime et doctissime Duza, Nepotis reliqua tanquam naufragii scalmos, cum quia tot me tibi nominibus obstrictum sentio, tum ne et me in eorum hominum numerum censeas qui ea promittunt quae ne per somnium quidem viderant. Scis quos tangam, qui Annales Pontificios, qui Agellios nobis alienoque sudore partos in se transmovent et burras, quisquilias ineptiasque large pollicentur (3). De me, sic habe. Fragmentorum

(1) *Biogr. nat.*, t. VII, col. 788 : « Parmi les élèves de Valerius figuraient Juste Lipse et le compatriote de Giselin, Jean Lernutius de Bruges. Bientôt il s'établit entre les trois jeunes savants une amitié intime qui persista malgré l'absence et qui ne se termina qu'à la mort. »

(2) Janus Duza le père, né à Noordwijk en 1545, mort en 1604. Voir VAN DER AA, *Biogr. Woordenboek*, t. IV, p. 214-219.

(3) On ne peut pas dire avec certitude à qui Schott fait allusion. Peut-être veut-il désigner Louis Carrion qui ne lui fut jamais sympathique : Schott l'a accusé de l'avoir brouillé avec J. Lipse (BURMANN, *Syll. ep.* t. I, ep. 91 et 92 ; *Cent. I misc.* ep. 45), et d'avoir fait circuler de mauvais propos sur son compte à Paris, parmi ses amis (CRENI *Animadversiones philol.*, pars IV, p. 32). Dans une lettre à Ortelius (HESSELS, *Corresp. d'Ortelius*, ep. 113), il dit de lui : « Carrio Biturigibus docet : bene quidem, si ingenium, quo valet, potius quam ventrem intenderit. » Or on

Nepotianorum αὐτόγραφον Lutetiae cum libris meis relictum. Collegi tamen me, et quae memoria mediocris et libri, a quibus hic ut ἀποδημοῦντες deficiamus, abs uno Covarruvia si discessero, suggesserunt, huic chartae fidei liberandae illinere placuit. Reliqua tu supplebis et arbitrato tuo volenti mihi interpolabis. Debebam ea, ut saepe sum testatus in Victorem (1), Cornelio Valerio, praeceptorī b(ene) m(erenti) viro optimo, cuius manes fraudare non debui hac tenui licet ex mustaceo laureola. Habita enim et gentilitatis a me ratio est quodque ei deberem omnia (2). Annotationes tamen longe copiosiores in haec ἀποσπασματῖα, quas affectas habeo tibi que inscripsi, mittam proximis litteris; ea tamen lege, ut si displicebunt, in spongiā incumbant; aequo sane animo iacturam faciam. Quae si tu et Lipsius damnabit (*sic*), ea cuiquam probatum iri cur sperem aut cupiam (3)?

In Ciceronianis fragmentis vereor ut secundam And. Patricii editionem videris, in 4^o (ut vulgo typographi) anni MDLXV longe auctiorem Sigoniana secunda (4).

In illis *Manutio Caiana* (5), non te capio, fatebor enim; Caesaris, quae a Fulvio Ursino collecta sunt (6), credo intelligis. Nam Sallus-

chercherait en vain dans tous les écrits de Schott d'autres traces d'animosité contre ses contemporains. Enfin, dans la même lettre, il le soupçonne de s'être emparé des notes de Pintianus sur Pline qu'il avait destinées à Lindanus. Au surplus, on sait que Carrion a commenté Aulu-Gelle.

(1) Par ex. à la page 177 de l'édition d'Anvers 1579 (SOMMERVOGEL, n° 2): « *aliquae quos in eo libro in quem Corn. Nepotis librorum omnium qui desiderantur fragmenta coniecimus et Corn. Valerio praeceptorī nuper dicavimus recenseo.* »

(2) Corneille Valère (1512-1578) fut le professeur de latin d'A. Schott au Collège des Trois-Langues. Cfr. BAGUET, *Mémoire* etc. p. 1.

(3) Les fragments de Cornelius Nepos réunis et commentés par A. Schott furent imprimés dans l'édition de Francfort 1609. Cfr. SOMMERVOGEL, n° 1. Ils sont précédés d'une dédicace à Valère André.

(4) La seconde édition des fragments recueillis par Ch. Sigonius parut à Venise en 1564.

(5) Paul Manuce publia les œuvres de C. Julius César à Venise en 1559. Son fils Alde réunit les fragments de Salluste dans les éditions de Venise 1557, 1567, etc.

(6) Anvers, 1570.

tiana post nomina Varroniana ab Ant[onio] Augustino, Vertranio Mauro et Rodigino quodam collecta videre memini (1). In Poetarum veterum a Stephanis collecta fragmenta (2) forte quaedam mittam, cum illis annotationibus, licet non magnae rei, tantum ut animi in te mei testificationem habeas (3).

Covarruvias ille καλῶς ποίῳν ultro mihi ad te litteras dedit, nec enim me parario opus erat, aut conciliatore, postquam humanissime scriptas legendas dedi et praecidanea tua (quae nuper ad me Ab. Ortelius civis meus misit) in Horatium (4) et Tibullum (5). Sunt enim mihi cum illo, ut tibi istic cum Lipsio, omnia amicitiae iura communia ; cui et Senecae patris Controversias destinavi, quod ipsius bibliothecae acceptum referam opt(imum) illud exemplar MS (6). Melam nostrum (7) nondum istic visum facile ex tuis didici, vereorque ut vobis probare queam. Nihilominus ex his interioribus litteris, quae vere humanos efficiunt, consolationem peregrinationis meae peto, μέλλοντα οἰόμενος σχήσειν καλῶς. Ἀπιστον γὰρ ταῖς πολιτείαις ἡ τύραννις τῶν Κέλτων, ἄλλως τε ὅτι ἔμπορον χώραν ἔχουσι. καὶ ὡς λόγος, ὧτάν, δύο κακῶν προκειμένων αἰρετέον τὸ ἥττον. Haec ego λακωνικῶς pro illa tua tam amice scripta et medullitus, ad hominem sola optimi Lipsii commendatione gratiosum notumque, serius quidem fortasse quam utrique vellemus, sed sero nobis tuae redditae, semestri fere mari iactatae : quare

(1) *Pars librorum quatuor et viginti T. Varronis de lingua latina, ex bibl. Ant. Augustini.* Romae 1557.

(2) *Fragmenta poetarum veterum latinorum... undique a Rob. Stephano summa diligentia olim congesta ; nunc autem ab Henr. Stephano digesta...* Parisiis 1564.

(3) Sanderus (*Athenae Belgicae*, p. 378) cite parmi les œuvres non publiées de Dousa, des *fragmenta omnia veterum Oratorum Poetarum et Historicorum*. Il est clair que les renseignements fournis par Schott dans la première partie de cette lettre sont destinés à ce travail.

(4) *In novam Q. Horatii Flacci editionem Commentariolus.* Antv. 1580.

(5) *Praecidanea pro Aulo Albio Tibullo.* Antv. 1582.

(6) Sur l'édition de M. Sénèque de Schott (Heidelberg 1604), voir BAGUET, *Mémoire* etc., p. 39. Le ms. d'Ant. Covarruvias est aujourd'hui à la Bibliothèque de Bruxelles (n° 2025). Cfr. l'édition de Kiessling, p. VII.

(7) Anvers, 1582. V. SOMMERVOGEL, n° 3.

crebras tuas per dispositos equos, si erit futum, posthac mittendas cura, vel Ortelio : ille porro fratri meo carissimo Iacobo (1) ; quos tibi de meliore nota commendo. Vale, meque, quod sponte facis, ama mutuo. Toleti, pridie Kalendas Aprileis CIOIOLXXXIII.

LETTRES DE JACQUES DALECHAMPS (2) A A. SCHOTT.

(*Bibl. nat. de Paris, ms. lat. 13.063. Minutes*).

30.

A. SCHOTTO.

(*Fol. 25^r et v*). Litteras tuas Baptista Rovilius (3) mihi reddidit et illas sane gratissimas, non ideo tantum quod a te, viro insigniter docto ac probo missae sunt, verum etiam quod ad amicitiam tuam aditum mihi commodum patefaciant, id quod equidem vehementer optabam. Audiui verum haud ita dudum a clarissimis viris Dom. Cuiacio (4) et D. de Roussieu Parisiensi te in purgando ac illustrando Seneca (5) adiutum vetustissimis codicibus ac integerrimis assiduam operam ponere exiturasque brevi tuas lucubrationes ubique

(1) André Schott a dédié à son frère Jacques la seconde partie de son édition de Pomponius Mela. (Voir SOMMERVOGEL, n° 3). Voici l'entête de cette dédicace : « *Cl. V. Jacobo Schotto Franc. F. Patricio Antverpiano, D. de Boutersem et R. P. Antverp. ab eleemosynis, fratri suo cariss. And. Schottus lib. mer. D. D.* »

(2) Jacques Dalechamps médecin et philologue distingué naquit à Caën en 1513 ; il était établi à Lyon où il mourut vers 1588.

(3) Il est appelé plus loin (Guilielmi) *Rovili gener*. Guillaume Roville (1518-1589) est un imprimeur célèbre de Lyon.

(4) Il est certain que Schott eut des relations avec l'illustre jurisconsulte. Dans son commentaire aux *Vitae Caesarum* attribuées à Aurelius Victor (Anvers 1579), Schott rapporte que Cujas lui envoya de Bourges un manuscrit de cet ouvrage. Il est même probable qu'il ait fait sa connaissance à Paris et qu'il ait suivi ses cours à Bourges. Cfr. une lettre du 3 avril 1579 adressée à J. Lipse, imprimée dans l'édition d'Aurelius Victor d'Utrecht 1696.

(5) Schott travaillait déjà en 1581 à l'édition des œuvres de Sénèque le père. (Cfr. la lettre à Plantin, insérée dans l'éd. de Pomponius Mela de 1582).

profecto diligentissimas (1), sed admirabiles prorsus in tractandis Controversiarum ac Suasoriarum libris. Hoc autem potius ex epistola me tua quam ex ea fama cognovisse valde gaudeo. De instituto vero meo nihil caelabo tibi, qui tuum mihi candide aperueris. In Seneca me nunc exerceo quem fere iam manumisi. Ad suscipiendum laborem illum praecipue sum impulsus eius philosophi scriptoris acutissimis, gravissimis, frequentissimis ac plane divinis sententiis, quarum lectio etiam saepissime repetita me non minus allicit quam detinet. Ut consilium hoc mihi succederet, et posteritati prodesse nonnihil conatus mei, undecumque licuit libros antiquos exaratos manu et conquisivi et nactus sum plus quam duodecim, in aliis quidem operibus summa diligentia perscriptos et lectionum varietate commendabiles, sed, quod ais verissime, in Controversiis et Suasoriis nudos et tam multis hiatibus ac lacunis mutilos, ut illas expleri posse, et quae deficiunt restitui exigua spes sit, nisi tu propitius Apollo medicinam facias et tot ulcera sanes. Propediem quae collegi erunt sub praelo. Mei tanta si tibi fiducia est ut tua mihi committere non dubites, sancte polliceor aequae mihi curae futura atque mea. Utor vigilantissimo typographo et attentissimo. Nihil detrabetur laudi quam mereris. Singulis tuis adnotationibus emendationibusque adiicietur nomen tuum ac, si placet, libri nota ex quo sumpseris tuae correctionis occasionem et argumentum. Si praeter fidem meam, quam volo tibi probare simplicissimam et castissimam, sponsore opus erit, satis dabit pro me Rovilius, mihi iam olim amicissimus, et alias certissimus ac optimus homo. Caetera quando in amicitiam me recipere sponte vis, nullis provocatus officiis meis, sed sola humanitate tua rara quidem, singulari, eam tecum in eo lubentissime; ac si quid est in mea potestate quod cupias, offero, nihil recusaturus quo tibi et inserviam et morem geram. Vale.

Unum hoc moneo Romae parari huius auctoris editionem (2) ac propterea non esse cunctandum aut in longum differendum, ne nos a toro relictos praeventant qui id moliuntur.

(Fol. 26^v). AD D. ANDREAM SCHOTTUM.

(1) Schott ne s'est pas occupé des œuvres du philosophe.

(2) L'édition de Muret dont il est fait souvent mention dans la suite.

31.

A. SCHOTTO.

(Fol. 16^r-17^r). Accepi binas tuas. quod ad priores scripsi, ad te, ut video, pervenit. Respondi et ad posteriores ac sane prolixè adiunxique illis, quod enixe petebas, Itinerarium Antonini dono illud uti haberes, et amoris nostri quaecumque pignus servares tibi. Fasciculum tibi redditum non fuisse metuo, suspicor, doleo, non tantum ob epistolae meae iacturam, quam nihili duco, sed ob eum libellum a te maxime desideratum, qui solus, quod equidem sciam, in hac tota urbe fuit. obiisse Muretum (1) rescivi iam pridem, virum insigni eruditione praeditum, quod testantur eius praeclara et multa scripta. Quaecumque monumentis signarat edebantur Romae (2), cum excessit vita. Inter ea Seneca fuit, iam perductus ad consolationem Polybii, si satis memini. In eo fasciculo, quem arbitror periisse, fuit operis illius folium novissime impressum (3), quod a te legi maxime cupiebam, ut quod eius fuerit propositum cognosceres. Est nobiscum hic bonus vir quidam Italus, amicus typographi et frequentissimo ad eum scribendi officio charus ac familiaris, ex quo rescivi ob excessum Mureti non desitum typographum ab incepto, sed quae eatenus orae paginarum correctiones appositae fuerant, in libri calcem reiectas iri. Idem Senecam emendatum, nescio quorum exemplarium manuscriptorum collatione, missum a Cardinale Salviato (4) curat typis evulgari. Eum statim atque prodierit, ut ad te perferatur operam dabo. Senecam in commune tuum atque meum, (nihil enim hic statui arrogare mihi cuius non sim particeps), ad fidem exemplarium duodecim manu exaratorum, quoad eius potuit fieri purgatum habeo coher-

(1) M. Antoine Muret est mort le 4 juin 1585.

(2) Je n'ai pas trouvé d'autre mention d'une édition des œuvres de Muret faite à Rome en 1585.

(3) *L. Annaeus Seneca a M. Ant. Mureto correctus et notis illustratus*. Romae, apud B. Grassium, 1585, fol. (BRUNET).

(4) Antonio Maria Salviati (1537-1602), évêque de Saint-Papoul (Aude) et cardinal depuis le 13 décembre 1583 (*Gallia Christiana*, t. XIII, col. 309-310). Je ne sais quelle est l'édition dont il est parlé ici.

ceoque domi exire gestientem, quousque tuas lucubrationes nactus fuero. Aliud me nihil moratur quin egredi permittam. Usus quidem sum in eo labore codice episcopi Heduarum vetustissimo et minutissimis litteris, quae plurimum oculos meos fatigarunt, perscripto, in quo sunt Graeca citata passim in multis locis Controversiarum, sed ea corrupta, perturbata, et confusa ut admodum pauca explicare mihi licuerit (1). optime nobiscum agatur si meliore fortuna in ea difficultate superanda versatus sis. Conveni Rovilium de tuis Conciliis (2), Itinerario (3) et Observationibus (4). frigide ac cunctanter is omnia locutus est : ac primum Coloniae opus illud Conciliorum editum iam diu (5) et idcirco venale minus fore ; annis iam se gravem haud libenter ea sollicitudine premi ; ea se praelo subiicere quae facile atque cito distrahat nec longo situ putria in taberna sua lateant ; ab ea consuetudine prorsus nolle se discedere quanquam doctis hominibus velit multa gratificari. Itinerarium porro et Observationes libellos esse molis exiguae quos ex officina sua emittere non solet ; et alioqui se nunc tam occupatum esse ut id aggredi commodum non sit. sum, ut verum fatear, illa oratione nonnihil commotus, quod sperarem amplius quidpiam mihi atque tibi concessurum. Itaque eo relicto, adii procuratorem iuntarum qui me imprimis colit et observat, praefectum officinae hodie celeberrimae ac nobilissimae, notissimum commercio suo

(1) Schott s'est servi de ce ms. pour son édition de Sénèque (Anvers 1604) ; « ... cum Augustodunensi, dit-il dans la dédicace à Juste Lipse quem codicem antiquum quidem illum, sed notae non optimae, Jac. Dalechampius medicus miserat. » D'autre part Sanderus dit, à propos d'un mss. de Sénèque de la Bibliothèque publique d'Anvers : « Marci Annaci Senecae Rhetoris Suasoriarum et Controversiarum exemplar MS. Augustoduno allatum, in quo et Graeca leguntur, quoque olim usus est R. P. Andreas Schottus. (Bibliotheca Belgica msta, p. 252). — Or on sait que la Bibliothèque publique d'Anvers possède un excellent ms. de l'œuvre de M. Sénèque qui ne serait autre que le ms. d'Autun. Cfr. l'édition de Kriessling, p. I.

(2) Voir plus bas, la lettre d'A. Schott à Pierre Pithou.

(3) V. page 97, note 2.

(4) V. page 97, note 3.

(5) En 1567 par Laurent Surius, 4 vol. in fol.

bibliopolis omnibus Hispanis. Perquam humane is me quidem excepit ac comiter, pollicitus est quae mittes summa fide parique diligentia quamprimum se publicaturum. De hac re ad te scribit et ad Barcinonensem quemdam mercatorem a quo petit ut, quae trades, tanquam sua custodiat, et illaesa salvaque huc vehenda curet, suo sumptu, nec dubitat eum sedulo facturum quae mandat. Sed putare se tutiorem viam fore per Nannetes Armoricorum (1) ubi nullus belli strepitus est, quam per Aquitaniam vel Novempopulaniam (2), ubi summa vi bellum gerit rex Celtiberorum (3). Huius promissis, si me audis, fidem adhibe; est enim vir integerrimus; quod pro illo spondeo, minime te fallit. Ego interim frequenter adero et negotium totum in me recipiam, ut nihil admittatur quod iure queri possimus. Tuum imprimis est quam prudentissime et circumspectissime id providere, ut sarta tecta sint omnia et ita obvoluta ut iniuriae nulli pateant. Vale. si quid est praeterea quod expectes a me, nihil quod ab amico praestari possit detrectabo adnitarque omnibus viribus ut non solum a me te diligere cognoscas, sed etiam amari.

(Suivent deux remaniements du texte :)

Quod ad illum mittes, excusurum se typis quamprimum pollicetur, et ad mercatorem Barcinonensem quemdam se scripturum ut quae tradas, tanquam sua custodiat et suo sumptu integra illaesaque huc vehenda curet, nec dubitat eum sedulo facturum quae mandat.

Ego interim adero et negotium totum in me recipiam ut nihil admittatur in tuorum editione quod iure accusare et queri possis. Si quid est, etc.

32.

A. SCHOTTO.

(Fol. 18^r et v). Ad editionem paratus est Seneca noster, imo vero tuus potius futurus si, quod proposuisti semel, et magis illi quam

(1) Nantes.

(2) Guyenne.

(3) Henri, roi de Navarre, contre la Ligue.

mihi promisisti, scriptis illum tuis ornes ac locupletes. Fidelem typographum nactus sum, qui nec sumptui nec operae velit parcere ut nitidus comptusque prodeat. Roma iam nobis dedit Mureti correctiones et adnotationes, sed quae ultra Naturalium quaestionum libros non progrediantur. Tibi atque mihi relictæ sunt integrae ac intactae Declamationes et Controversiae quae vigilantia nostra purgatae niteant. In aliis libris doctus vir ac politi iudicii Muretus sudavit, et quae tractavit, eleganter quidem deterisa limataque praestitit, sed pauca sane pro tanta corruptissimorum locorum mole ac numero, inopia, credo, vetustorum librorum ad quos de coniecturis suis referret. Nullos enim is citat nominatim quibus, ut bonae fidei testibus usus sit, praeter duos a Siculo quodam amico sibi commodatos, cum iam propemodum ad medium usque spatium processisset typographorum labor. Video certe codicum meorum collatione illi defuisse copiam antiquorum exemplarium, quamvis esset Romae, ubi credibile est aditum illi bibliothecae Vaticanae (non) (1) patuisse, et in plurimis coenobiis servari diligenter opera Senecae, ideo quod philosophus ille severissimus ac sanctissimus omnia sua ita scripserit ut nostrae religioni admodum conveniant et eo nomine gratissima fuerint nostrae religionis antistitibus ac cultoribus, quod non tibi minus quam mihi cognitum est si quod decrevisti perficere libeat, secure potes, si quidem ista re te conveniet (ingenii) (1) monumenta tua credere. Per veredarios qui ex aula Regis catholica quot mensibus huc literas advehunt, ille perferenda tuto ad nos curabit, idque syngrapha tibi pollicebitur et, si opus fuerit velisque tibi cavere fideiussoribus, satis dabit. verum insperata multa contingunt. non consulerim a te illa ut dimittas nisi serves domi adversariorum tuorum praescriptas chartas et novas deletitias et liturarias.

33.

A. SCHOTTO.

(Fol. 19^r et v). CaesarAugustae scriptae literae tuae redditae mihi sunt Idibus Iulii. Baptista Rovilii gener, qui mihi dedit illas,

(1) Ce mot est barré dans le manuscrit.

tibi notum esse mercatorem Barcinonensem, Gasparem Carcer, ait cui tuam capsulam credidisti, et ad illum scripturum se quamprimum pollicetur, ut Massiliam perferendam curet quam fieri poterit tutissime et citissime, idque a se factum significet, et nomen indicet Massiliensis illius apud quem deposuerit. Huc ut vehantur quae Massiliam pervenerint, summa diligentia nos laborabimus, (nulla sumptus habita ratione quantuscumque futurus sit), quamvis itinera undique milite obsepta et infesta sint. Ea si perirent, quae sponte ac benigne alienam fidem secutus vel in periculo esse non timuisti, dii boni, quantum doloris utrique nostrum, quantum damni literarum humaniorum studiosis omnibus accideret ! Ingenii tui monumentis aequissimum est te prospicere ac timere, cum nobis charius et dulcius nihil sit, quam quod illa nostri divina parte conceptum, editum, politum ad posterum memoriam nostri sit propagaturum et, vel aetatis fluxae invita rapina, testaturum nos vixisse ! De sarcinis tuis et capsulae thesauro, si non interceptus fuerit, quod mandas et iubes exequar sedulo, ut ad Ortelium Plantinumve quae illis destinās (1) perferantur, opera nostrorum librariorum qui bis vel ter quotannis Francofurtum ad nundinas proficiscuntur. Illic enim audio Plantini esse officinam seu mercatorem Plantini socium (2), qui saepissime rationes suas cum illo communicat vicissimque venales ab eo libros accipit et ad illum mittit. Quod optas, nisi fallor, is facile praestabit. Virum optimum Antonium Augustinum excessisse vita dolebunt omnes qui excellentissimos homines, qualis ille fuit, et optime de literis meritos, quas plurimum ille fovit, auxit, ornavit, amant et venerantur. Quantum coniecere licet, libro tuo Covarruvii Suasoriarum et Controversiarum, quem obnixi mihi commendas, similem prorsus nactus sum ab episcopo Flavico (3) (Augustae Heduarum), minutis adeo literis exaratum, ut me attentius legentem propemo-

(1) Voir à ce sujet la lettre de Schott à Ortelius, a. d. VIII Kal. Julii 1586, (Correspondance d'Ortelius publiée par HESSELS, lettre 146).

(2) Sur le commerce de livres de Plantin aux foires de Francfort, voir MAX. ROOSES, *Christophe Plantin*, p. 250-251. L'imprimeur anversoïis n'y eut pas de librairie, mais il y envoyait des agents.

(3) Flavia = Augustodunum, Autun.

dum excaecarint. In eo Graeca sunt omnia quorum nonnulla explicui meditatione quidem longa faustaue divinationeque ; alia, quae plura sunt, nec mihi pertinacius id conanti, **nec Henrico Stephano Graecae scripturae peritissimo, qui per multos dies** mecum tum fuit et acerrimo studio id **aggressus est, evolvere** licuit, ob incredibilem notarum Graecarum **corruptionem**, et tam insanabile vitium, ut neminem putem quantumvis eruditum ac exercitatum ei mederi posse. **Non est, amicissime Schotte,** quod tuis me scriptis **arbitrum iudicemve** praeficias. Ridiculum non tantum fuerit, **sed indignum** etiam, vetulum me septuagenarium, senio **pene delirium**, assidua meae professionis occupatione ab his studiis quae vividum ac promptum ingenium postulant avocatum, in tuis vigiliis et commentationibus Aristarchum agere (1). Caeterum tua quae recepero, et maxima cum voluptate legam, et simpliciter ac candide quid inter legendum mihi visum iudicatumque sit, pro captu meo tibi exponam. Vale.

(Fol. 20 v). Mea ad Schottum, nono Calendas Sextiles 1586.

34.

A. SCHOTTO.

(Fol. 23^r et v) Si quid literarum a Rovilio et Bussonio (2) tu accipies, cum illis erunt et meae quas postremas ad te dedi, et quibus prolixè de rebus omnibus scripsi de quibus mecum egeras. Capsa tua nondum huc advecta est, quod mihi summopere displicet. Audi quid prohibuerit. Scripseram Massyliam ad amicum meum, divitem hominem et in ea civitate magnae autoritatis id ut curaret, quocumque vecturae sumpto. Nec Amador Rosati (?) cui credita est, nec Bussonius, cuius consilio is potissimum utitur, hoc tutum esse putaverunt, quamvis alia multa illinc huc adferrentur soluto portorio militibus praesidiariis qui situm media via oppidulum et occuparunt et defendunt, nulla iniuria damnove affectis

(1) Avant de faire imprimer ses travaux, Schott en soumettait souvent les manuscrits au jugement de ses savants amis. Voir BAGUET l. c. p. 13, note 5 ; p. 16, note 2, et p. 34.

(2) Peut-être le même que le Buissonius cité au commencement de la lettre suivante.

mulionibus. Itaque visum est illis potius differendum in aliquot dies, praesertim cum rumor esset propemodum certus inter regem nostrum et hostem convenisse pacemque Reginae matris industria et prudentia nobis compositam et nobis redditam. Ideoque minime periculosum iter fore, bello finito. Ego nec restiti nec institi. Urgendumque minus depositarium censui quod epistola tua differre iussisses ne quid properarem inconsideratius, et quoniam maris discrimen evaserat capsam, providerem ne temere rapinae praedonum obiiceretur, quin etiam typographum rogarem mora ne offenderetur. Satius enim te sartum tectum illam custodire quam si periclitaretur. Interim dum cunctamur sub adventum praesidis provinciae Massyliam adeuntis, exorta est subito pestis (1) tam furiosa et atrox ut certatim metu consternati cives, eius morbi pavidissimi, suos penates deseruerint huc illuc profugi. Ad hoc malum accessit quod vicini eorum nihil admittendum putaverunt, excludendo omnia quae ex ea pestilanti urbe importarentur idque severissimis edictis. Sic spe nos falsi sumus de pace quae non potuit conciliari, et erepta est occasio capsae tuae mittendae ac recuperandae, dolore meo, ita me Deus amet, incredibili. Utinam clausus in ea non esset vetus liber Covarruvii, et coniecturis solertissimis tuis de Graecarum dictionum interpretatione contentus, nimia securitate nostra et audaci confidentia meum iudicium nec desiderasses nec exquisivisses. Nullum esset nunc tibi de restituendo libro negotium et polliceri tibi commoditatem recipiendae capsae brevi possemus, libero Massyliensibus commercio. Verum si acrius tibi negotium facessat Govarruvius et causam actione repetundarum cogat, expeditissimum, ut equidem censeo, fuerit aperta capsam reclusa ea extrahi et ad te mitti curare navigio per eos mercatores aut navicularios qui quotidie Massylia Barcinonem commeant, nisi malis capsam totam, exemptis (2) quae voles, per veredarios ad me vel Rovilium mittas, de pretio cum illis pactus, quod statim numerabo. Caetera quae bis terve iam mandavisti memoria teneo, de ordine tituloque operis, de tuis adnotationibus,

(1) En 1586.

(2) Ms. *exempto*.

de verborum Graecorum explicatione et aliis huiusmodi rebus in Seneca statuendis, ac praeterea de libris adiunctis vel hic edendis (1) vel Antverpiam ad Plantinum Orteliumve ablegandis. Erunt illa omnia mihi curae cum reddita fuerint et prorsus ad eam legem quam indicis peragentur, ut omnia pro arbitrio iussuque tuo rite fiant.

(Fol. 24^r) Mea ad Schottum.

35.

A. SCHOTTO.

(Fol. 21^r et v) Cum Buissonio (2) cuius fidei capsam tuam credidisti, ago quotidie et importunius ut a Massyliensi petat quae tam diu nobis custodit. Deierat ille se valde instare urgereque hominem ut sua nostraque mittat et addit sperare se omnia brevi recepturum. In causa hoc fuit ut ad epistolam tuam scriptam CaesarAugustae ad XIII kal. Octobr. tardius ego respondeam, namque quod valde optarem de advecta et reddita capsula a me certiore te fieri. Quae prudenter ac diligenter et mones et mandas prelo cum liber subdetur, operis et eorum domino imperabo quam attentissime. Non enim possum assiduus esse in eorum officina ut laborem quotidianum observem et si quid erratum sit arguam et corrigam. Non deero tamen, sed ut commodum erit adibo aut legam et relegam quae exaraverint. Expectatio nostra de Massyliensi si frustra erit, typographi frater propediem Aquas Sextias iturus negotiorum suorum causa, Massiliam usque proficiscetur, non reversurus quin hoc confecerit. Codices quibus Modius usus est (3), beneficio Camerarii medici Norimbergensis (4), habui et domi anno diutius retinui ut otiose conferram cum impressis (5). De iis quae capsula

(1) Voir ci-dessus, p. 333.

(2) Jean-Baptiste Buisson, libraire à Lyon.

(3) Au sujet de ses notes sur Sénèque imprimées dans ses *Novantiquae Lectiones* (Francfort, 1584), voir *Serapeum*, 1853, p. 86-87.

(4) Joachim Camerarius (1534-1598) illustre médecin et botaniste de Nuremberg.

(5) Cfr. *Serapeum*, 1853, p. 87, note 1.

inclusa sunt, agere et satagere conabor quae vis et iubes. In Laertium, quod scire cupis, Notas edidit Casaubonus (1) Genovae literarum graecarum professor, nunc Henrici Stephani gener (2). Idem Strabonem in latinum sermonem vertit et nuper evulgavit suis adnotationibus emendatum ac illustratum (3). De Halicarnassei rhetoris nildum comperi (4). Totus quidem Halicarnasseus hoc anno prodiit ex officina Wechelii cum versione et animadversionibus eruditae Friderici Sylburgii Veterensis, amplioribus quidem in Libros Antiquitatum Romanarum, paucioribus sed non contemnendis εἰς τὰ ῥητορικά (5). An id sit quod rogas videris. Faustissimum esse futurumque mihi non solum puto, sed omnino persuadeo quod me sic ames et ita de salute mea sollicitus sis. Persta quaeso, et me amore, benevolentia omnique officiorum genere pro viribus responsurum habe certissimum. Vale, charissime Schotte. Lugduni Segusianorum.

(Fol. 22^v) Mea ad Schottum.

36.

LETTRE D'A. SCHOTT A PIERRE PITHOU

(Paris, Bibl. Nat. ms. Dupuy, 675, fol. 6. Autogr.)

AND. SCHOTTUS P. PITHOEO I. C.

S. P.

Multorum amicitias silentium diremit, ut philosophorum princeps appellat (6), et Alfius bona nomina mala interdum fieri, si numquam interpellas (7). Id adeo venit in mentem mihi, doctissime Pithoec, quod diuturnum silentium nostrum iure optimo accusare

(1) Genève, 1583.

(2) Il épousa Florence Estienne le 24 avril 1586.

(3) Genève, 1587.

(4) Les notes de Casaubon sur Denys d'Halicarnasse parurent en 1588.

(5) Francfort 1586, 2 vol. in fol.

(6) Aristote, Eth. Nic. VIII.

(7) Alfius ap. Col. I, 7, 2.

possis, cum tot tantaque exstent tua erga me officia (1). Equidem in te amando et colendo nihil remisi ; quod Romane dicam et more maiorum : loci dumtaxat intervallo dissociati sumus ; communis utriusque sors : ego quartum decimum iam patria careo (2), flagrante bello civili, et iam paene deposita ; tu, ut inaudivi menses aliquot in obsidione urbis principis, in Germania versaris (3) ; sed ut inquires animus opere pascitur, nihil a bene merendi studio remittis. Laudo consilium tuum : Concilia moliris omnia, etiam Hispanica et XVIII Toletana (4). Quod cum binis Barravii Tolosani, quicum artissima olim Lutetiae Parisiorum necessitudo intercessit ex studiorum, ut fieri amat, animorumque similitudine inita, litteris cognovissem, facere non debui quin te monerem Madriti nuper Hispanica omnia edita esse accurate, opera et auspiciis Garsiae Loaysae, praeceptoris Principis iuventutis Hispanicae, Theologi et litterarum amantis, adiuvante P. Pantino Belga, et quidem adeo recens ea editio est ut nondum ipse, qui absum propius, inspexerim (5) ; te etiam ignorare nolui, si forte ducere editionem placeret, dum illam vidisses. nam *ιστορικὰ* multa adiecit, ut fama est. Si ut brevi accipias opus mea opera uti vis, equidem dabo operam ut fidem diligentiamque nostram non damnes. Ant. Augustini Concilia Oecumenica, quae Graece edere cogitabat et ipse una recensui, Romam delata iussu Carafae Cardinalis (6), nunquam, vereor, prodibunt. corrupta occasio cuncta-

(1) Les frères Pithou mirent notamment leur riche bibliothèque à sa disposition : Schott y a collationné entre autres des manuscrits d'Aurelius Victor, de Salluste et de Suétone (Cfr. *Observationum humanarum libri* V, pars I, ch. 16 et 17, et les éditions d'Aurelius Victor, pass.)

(2) Cela n'est pas tout-à-fait exact : Schott se trouvait déjà à Paris à la fin de l'année 1577.

(3) Grosley (Vie de P. Pithou) ne parle pas de ce voyage. Je crois que Schott confond : c'est François Pithou qui a voyagé en Allemagne.

(4) Voir GROSLEY, l. c. t. II, p. 257-264. Ce travail de P. Pithou était préparé, mais il ne vit pas le jour.

(5) *Collectio Conciliorum Hispaniae*, etc. Matriti 1593, fol. Pantin y a inséré le traité *De Dignitatibus et Officiis Regni ac Domus regiae Gothorum*.

(6) Antoine Caraffa, théologien napolitain, mort en 1591.

tione Guil. Rovillii, quem Veneta illa non magnae rei editio (1) morabatur (2). Epitome vero Iuris Pontificii veteris pars prima exiit quae de Personis est ; ceterae duae adornantur ex adversariis (3). Scriptorum eius Syllabum amicissimo Barravio postulanti misi, quo ego Praesule usus sum familiarissime ut parentem appellare soleam. Franc. fratri tuo itemque Cl. Puteano et Nic. Fabro J. C. plur. meis verbis sal. ubi ubi errat. De Senecae Controversiis, in quibus olim elaboravi, alias ego ad te, si volenti tibi est. Valentiae Edetanorum, a. d. IIX Kal. April CIOIOXCIV.

(Adresse) Doctissimo viro Petro Pithoeo, I. C.

87.

LETTRES D'A. SCHOTT A JACQUES-AUGUSTE DE THOU.

(Paris, Bibl. nat., ms. Dupuy, 836. Autogr.) (4).

AUGUSTO THUANO AND. SCHOTTUS.

εἰ πρότερον.

(Fol. 7). Quam pridem optaram, amplissime Thuane, offerri ad te scribendi occasionem ; eam me nunc consecutum gaudeo, parario P. Ducae cum singularis doctrinae, tum caritatis vinculo utrique coniunctissimo. De meis ille studiis frequenter, ego de illius vicissim percunctari soleo : in his etiam de Hispanicis Scriptoribus (5), quorum Catalogum familiaris meus contexit studiorum peregrinationumque comes (6). Dolebat enim gentis illius robustae

(1) Elle forme 5 vol. in fol. et date de l'année 1585.

(2) Voir ci-dessus p. 78.

(3) La première partie parut à Tarragone en 1586. L'impression des deux autres (*De Rebus* et *De Iudiciis*) fut retardée par la mort du savant prélat : elles ne parurent qu'en 1614, à Rome.

(4) Ce manuscrit contient quatre lettres de Schott adressées à l'illustre historien ; deux de celles-ci ont été imprimées dans les *Historiarum sui temporis libri*, éd. de Londres, t. VII, pars VI, pag. 68-69.

(5) *Hispaniae Bibliotheca*, etc. Francof. 1608 (SOMMERVOGEL, n° 26).

(6) Pierre Pantin, comme le prouvent plusieurs lettres de la correspondance d'Henri Cock.

studia pleraque trans Pyrenaeos ignorari atque adeo temere contemni : cum, si verum absque animi perturbatione fateri volumus (1), certum illud sit, in Theologicis Philosophicisque et copia et acumine nulli cedere nationi ; in Jure etiam civili ut laudem subtilitate consequi, sic linguarum eruditarem gloriam facile ceteris concedere, neque enim, ait Homerus, uni cuncta Deus largitur. Sunt suae cuique genti ingenii dotes, quas qui ad Ecclesiae Dei commodum transfert omne mihi tulisse punctum videatur. Equidem de me, si fas apud te dicere est, in hac ingenii mediocritate dedi operam ut de meis angustiis rem, qua possem, iuvarem litterariam, erutis e tenebris non paucis, quae et cum aliis ultro communico ; sic et cavi hactenus ne cuiusquam bene merendi studium sciens, prudens, damnam, aut conviciis traducerem, laudarem potius atque amplecterer, sed, quod Periclem dixisse ferunt, μέχρι τοῦ βωμοῦ, et salva semper religione maiorum in qua natus educatusque in Societate acquiesco ; quam et tibi caram esse, argumentis aliquot exploratum habeo (2), utque perpetuo eandem fovere ac iuvare ne graveris etiam atque etiam oro obtestorquo. Sic Deus opt. max. te tuosque conatus ad sui nominis gloriam provebat in maius. Antverpiae, ex Collegio Societatis, XV Kal. Quinctilis CIOIOCVII.

Mitto Fastos Sanctorum collegae nostri P. Heriberti (3) qui Sanctorum Vitas post Laurentium Surium (4) colligens, rogat hanc Spartam, si qua re ornare possis, velis.

(Adresse)

Amplissimo viro

JAC. AVGVSTO THVANO

Praesidi

Lutetiam.

(1) On sait que J.-A. de Thou, ministre dévoué d'Henri IV et apologiste du protestantisme, estimait fort peu les espagnols.

(2) Serait-ce une allusion au rappel des Jésuites en 1603 ?

(3) Héribert ROSWYD, *Fasti Sanctorum*, etc. Anvers, 1607.

(4) *De probatis Sanctorum historiis..... per Laurentium Surium Carthusianum*, Cologne 1570-75 ; 2^e éd. ibid. 1576-81.

PAX CHRISTI, ETC.

(Fol. 13). Dum ab immenso labore, tametsi alieno, amplissime Thuane, Annalium Steph. Pighii edolando (1) respiro, meque colligo, et iam ederentur (*sic*) typis iisdem Plantinianis Asterii Homiliae Phil. Rubeni opera (2), rogavit me amicus pereruditus Jo. Brantius J. C. (3) ut filium eius Henricum, qui has tibi reddidit, de meliore commendarem nota : ratus meam apud te commendationem momenti aliquid, cupio quidem certe, habituram. Juvenem itaque, si pateris, pleno gradu ad Jus civile forumque tendentem sic commendo non ut civem, sed quasi frater sit meus. Misi istuc et nuper postulanti typographo de la Noue, nostrisque hortantibus, quos olim Latinas ex Hispanicis feci Dialogos XI Antiquitatum in Numismatibus V. Cl. Antonii Augustini (4), hospitis quondam mei ac parentis loco habiti : cui et alia eiusdem ἀνέχδοτα possem adiacere, vereor tamen ne me et operarum lentitudo verbaque data deterreant. Utinam, ut promisit La-noue, absolutos publici iuris faciat accurate excusos, quod, quem omnis Antiquitatis in studio auctorem illi anteponam, quod te omnium minime fugit, reperiam neminem. Fave itaque, ut cœpisti, conatibus nostris, etsi tenuibus, sive quia solemne id Tibi bene de omnibus mereri, sive quia imbecillitas id exigit nostra. Si quid a nobis vicissim praestari posse confidis, spondente Brantio, dabo operam ut ne postulasse quidem frustra videare, et pariare, qua possim, studeam. Vale, mi Thuane,

(1) *Annales Romanorum... tribus tomis distincti, e quibus duo posteriores postumi nunc primum in lucem exeunt opera et studio A Schotti.* Anvers 1615. (SOMMERVOGEL, n° 44).

(2) *Asterii Episcopi Amaseae homiliae, gr. et lat. nunc primum editae* (par Jean Brant), *Ph. Rubenio interprete.* Anvers 1615, 4°.

(3) Sur Jean Brant (1559-1639) et son fils Henri, voir *Biographie nationale*, t. II, col. 905-906.

(4) Ils ne furent imprimés qu'en 1617, à Anvers (SOMMERVOGEL, n° 48). L'approbation du P. provincial est datée du 31 janv. 1614.

in Domino nosque amare ne desine. Antverpiae, postridie Eucharistiae CIOIOCXV.

Servus in Christo

And. Schottus

Antverpianus.

(Adresse)

Amplissimo Viro

JAC. AVGVSTO THVANO etc.

Lutetiam.

39.

LETTRÉ DE J.-A. DE THOU A A. SCHOTT.

(Paris, Bibl. nat., ms. Dupuy 706, (1) fol. 24-27,
et 709, fol. 54. Minutes).

IAC. AVG. THVANVS R. P. ANDREAE SCHOTTO S. D.

Tuas accepi per manus Henrici Brantii, lectissimi adolescentis, et Asterii Amaseensis una homilias sane pereleganteis adeoque stilo florido scriptas ut illius saeculi, in quo inter Graecos eloquentia adhuc vigeat, felicitatem plane redoleant; qualis inter Latinos et in Galliis cis transque Alpeis Zenonis Brixiani, Chrysologi Ravennatis, Eucherii Lugdunensis, Valeriani Cimeliensis (2), et huiusmodi, quos ex tanto naufragio superstites habemus, temporibus fuit. Scribo ad Ioannem Brantium parentem ut quantum commendationi tuae tribuam intelligat, et filium suum mihi carissimum fore persuasum habeat. Pighium habemus a te dedolatum, sed qui post C. Sigonium (3) et O. Panvinum (4) plerisque actum

(1) Ce ms. contient quatre minutes de lettres de de Thou à A. Schott (Cfr. LEON DOREZ. *Catalogue de la collection Dupuy*, t. II, p. 313). Nous n'avons pas eu le loisir de les déchiffrer. La lecture du texte que nous reproduisons ici a été facilitée par la copie fournie par le ms. 709.

(2) Sur ces quatre évêques du V^e s., on peut consulter FABRICIUS-MANSI, *Bibl. mediae et infimae Latinitatis*, t. VI, p. 333; t. I, p. 379-381; t. II, p. 115-118; t. VI, p. 279-280.

(3) *Regum, consulum, dictatorum ac censorum Romanorum fasti una cum actis triumphorum*, Modène 1550.

(4) *Fasti et triumphum Romanorum*, etc. Venise 1557.

egisse videatur : Panvinum dico, cui uni plus quam omnibus simul, qui in eadem antiquitate laborarunt, debet res literaria et porro debitura est. Fuit is hospitis tui V. C. Antonii Augustini familiaris qui purioris antiquitatis gustum ac succum in Italia, in qua diu fuit, haustum, in patriam rediens, secum ad Hispanos suos asportavit, sed paucos aut nullos potius sequaces habuit ; adeo bonae literae in Hispania parum cultae ; et si Nebrissensem (1) et Pincianum (2) demas, nihil nisi mera mapalia et scholasticae scientiae, in qua certo excellunt, senticeta in ea deprehendas. Et quoniam in tanti viri mentionem incidimus, laudo consilium tuum in vertendis dialogis de numismatibus antiquis ; cuius ille rei rectam et exactam notitiam habuit. Vidi praeterea eiusdem olim librum, quem Ioannes Vincentius Pinellus (3), vir ad literas et literatos iuvandos natus mihi ante XXVI annos Patavii ostendit de familiarum insignibus quae vulgo armas et armarias vocitant eadem diligentia ac iudicio citra fucum et vanitatem quae multa in his rebus miscuit, lingua vernacula scriptum (4), quem edi secundum numismata publicae maxime rei intersit. Hunc necne videris, ex te scire aveo. Nam, ut scis, Pinelli bibliotheca magno sane rei literariae detrimento variis casibus conflictata ad extremum prorsus disperiisse narratur (5). Si liber adhuc exstat, dignus profecto est qui lucem videat, nam in eo genere nihil a quoquam adhuc tale, quod sciam, scriptum fuit. Rescribe quaeso, et me de illo commentario amplius doce. Librario cui Dialogos

(1) Antonio de Lebrija.

(2) Fernand Nuñez de Valladolid.

(3) Jean Vincent Pinelli, bibliophile remarquable, né à Naples en 1535, habita Padoue depuis 1558 où il mourut en 1601 (HÆFER, t. XL, col. 265-266).

(4) Probablement l'ouvrage dont N. ANTONIO dit (t. I, p. 102) : « *Tratado o Dialogo de los Linages de España, sub eius titulo adservatur M. S. in bibliotheca quae fuit comitis de Villaumbrosa.* »

(5) « La riche bibliothèque de Pinelli à laquelle il avait joint des collections de médailles, d'instruments de mathématiques et de physique, de métaux, de cartes, de dessins, etc. fut transportée par mer, après sa mort, à Naples et distribuée entre d'ignorants héritiers ; elle fut acquise par le Cardinal Frédéric Borromée. » HÆFER, l. c.

edendos commisisti instabo ut tibi et omnibus bonis simul faciat satis. Alia eiusdem huc illuc sparsa opuscula coniunctim edi non abs re fuerit, quorum tu perfectum habes nomenclatorem. Rari sunt tota Europa et pauciores, ita provideo, sunt futuri qui harum rerum cognitionem aut curam post nos sint habituri, quo magis tibi, dum superes, tuique similibus laborandum est ut venturis temporibus mature prospiciatur et nunc serantur arbores quae alteris saeculis prosint. Hodie toti homines sunt in scholastica et πολεμικῇ, sed iam satis superque in eo genere scriptorum. Sic censeo deinceps apud segreges, nam acerbiori verbo regni leges, me praesertim, uti non sinunt, plus caritate, pia simplicitate bonaque praesulum vita et exemplis ac pacis studio, quam prudentiae humanae ac carius consiliis, et astu aut vi denique profici posse. Id experimento L amplius annorum magno nostro cum damno et pudore experti sumus, neque vos eorundem malorum inexperti estis, divulgata a corpore Belgii nobilissima eius parte. Iam tandem sapiamus et ingenue fateamur ut in adversariorum pertinacia errorem, sic in nostra ambitione et avaritia, quae iam perniciosae scissurae ab initio causam dedit, non minimam culpam residere; quam dum velamus, excusationes, quod ille dixit, in peccatis quaerimus, et tentata Dei patientia, scissuram deplorandam alimus, in tantum postremo incendium, nisi Deus misericordia sua praeventat, exarsuram, ut illud nisi cum universa ecclesiarum terrenarum ruina restringi posse spes nulla superet. Quod ex animo et cruentis cum cordis lacrymis tibi dico et in sinu tuo depono. Ignosce, Reverende Pater, neque patiari ut candor meus et sincera fides, dum tecum amice fabulor, calumniae, quam nimis amarulentam praeter meritum hactenus sum expertus, toxico aspergatur. Mali propinqui praesagus haec scribo in foribus hostis. Sed tandem manum de tabula. Vale et me ama ac rescribe. E Villabonio nostro, III Eid. Vtil. CIOIOCXV.

LETTRE D'A. SCHOTT A PIERRE DUPUY.

(Paris, Bibl. nat., ms. Dupuy, n° 699, fol. 155.
Autographe).

AND. SCHOTTUS PETRO PUTEANO CL[AUDII] F[ILIO]

χαίρειν.

Et legimus in Annalibus Cl. V. Aug. Thuani optandum videri ut Fr. Balduini Atrebatensis, insignis quondam Iureconsulti (1) *ἅπαντα* quae scripsit ad Ius civile Historiamque Ecclesiasticam uno fasce colligata simul evulgarentur, ut alii eius aevi, Duareni, Cuiacii, Hotmanni aliorumque exierunt. Itaque in eam curam pridem frater meus Franciscus Schottus Iureconsultus et ipse (2), eiusque olim Andreas incubuit ut eius Balduini omnia quae praeter Commentarios in Institutiones (3) reliquisset posteritati transcripsisset colligeret (4); unus tamen citatus ab illo libellus frustra hactenus quaesitus reperiri pretio venalis nequivit, nimirum ad Titulum Codicis *De Calumniis ac famosis libellis* (5): quem commentariolum editum me Parisiis a Wecheliano sive Andrea sive Christiano vidisse probe memini, sed frustra Lutetiae per epistolas quaero, ut nihil Franc. Balduini amplius desiderem. Quare cum te augustissimi Augusti Thuani bibliothecae merito Praefectum (6) inaudierim, hoc mihi pro germano meo sumpsit ut rogarem bona

(1) On peut consulter au sujet de François Baudouin PAQUOT *Mémoires*, éd. 8°, t. III, p. 71-99 et la *Biographie nationale*, t. I, col. 842-847.

(2) François Schott, né à Anvers en 1548, mort le 17 mars 1622. V. VALÈRE ANDRÉ, *Bibl. Belg.*, éd. 1643, p. 240.

(3) *Commentarii in libros IV Institutionum Juris Civilis Iustiniani imp.* Paris, 1646 (FOPPENS, p. 283).

(4) André Schott parle encore de cette collection dans deux de ses lettres à Valère André (HEYMBACH *iusta Valeriana*. Lovanii 1656).

(5) *Ad leges de famosis libellis et de Calumniatoribus Commentarius*. Parisiis, Andreas Wechelus 1662.

(6) V. H. HARRISSE : *Le président de Thou et ses descendants, leur célèbre bibliothèque*. Paris, 1905.

vestra pace ac venia ex illa bibliotheca describere penna liceat, si mihi est, ut nullus dubito, quod sit opt. librorum thesaurus maximus, aere nostro quod, P. Frontoni Ducaeo transcriptum, repraesentabitur. Id ego maiorem in modum rogo, cum parentis tui (1), viri longe ut doctissimi ita et humanissimi, meique, dum Lutetiae Augerio Busbequio exlegato Caesarum haererem amantissimo, tum tuo beneficio exposco, qui nos visere Antverpiae cum P. Heriberto (2), a quo salvebis, gravatus non es in comitatu Legati Regii ad Batavos (3). Ad haec oro ut ex Bibliothecae Thuanæ Indice scire possimus quae et quando singula Fr. Balduini sint edita typis, Reipublicae bono ; ut in Regias Leges ac XII Tabulas nacti sumus Iac. Du Puys editionem anni LV. nescio an ulla posterior aut locupletior exiit editio, vel postuma (4). Δεύτεραι γὰρ πρῶτιδες esse solent sapientiores, quod diem dies doceat. Da hanc mihi veniam in opella commodo publico suscepta, cupio quidem certe, teque valere cum Rigaltio, Labbaeo ac denique Fred. Morello nostri amantibus. Antverpiae, S. Dionysii festo, IX Octobris CIOIOXXXI.

(Adresse) A Monsieur

Monsieur Du Puys

à Paris.

Via mandetur R. P.

Frontoni Ducaeo, S. I. Theologo.

(1) Sur les rapports de Schott avec Claude Dupuy, voir la préface au lecteur de l'éd. d'Aurelius Victor, (Anvers 1579).

(2) Rosweydt.

(3) « A la fin de ses études, il accompagna en Hollande l'ambassadeur de France (Thuméry de Boissise) et se lia avec les principaux savants de ce pays. » HÆFER.

(4) *Fr. Balduini libri duo ad leges Romuli et leges XII tabularum ab ipso auctore denuo recogniti*. Parisiis, J. Du Puys, 1554, (et non 1555), fol.

LETTRES D'ANDRÉ SCHOTT A AUBERT LE MIRE (1).

41.

(Paris, Bibl. nat., ms. Dupuy, n°. 836, fol. 11-12.
Autographe).

REVERENDE D. MIRAE.

Pax Christi, etc.

Binas tuas Lutetiae ad me datas, Antverpia accepi Tornaci (2), cum litteris doctissimi Casauboni, sed Themistium, de quo grata narrabant recensuisse, non accepi, nisi forte alia via tutiore ad D. Decanum Brucellensem, uti optamus, misisti (3). Equidem Parisiis te agere atque hibernare tua causa gaudeo et gratulor. Magna enim istic doctorum est hominum, si usquam gentium, copia, et bibliothecae, ut scribis, copiosae. Multa inde hauries,

(1) Voir la *Biographie nationale*, t. XIV, col. 882-895.

(2) Sur le séjour d'A. Schott à Tournai, voir BAGUET, p. 29. — Il y vint au commencement de l'année 1609. (Cfr. epistola Thuano, III Non. Mart. 1609, imprimée dans le t. VII des Histoires de de Thou) et y séjourna jusqu'à la fin de 1610.

(3) Lettre de Casaubon à Schott, Paris 25 novembre 1609 (*Cas. ep.* éd. Rot. 1709, ep. DCL) : « *Themistii orationes quas doctissimus Miraeus attulit, vidi et summa cum voluptate legi. Bene meretur de Republica literaria qui earum editionem parat.* (En marge : *Petrus Pantinus, penes quem exstitisse varias Themistii Orationes ἀνεκδότους scribit Andreas Schottus ad Photium, cod. 74*); *sunt enim pulcherrimae, elegantissimae, lectu dignissimae, καὶ ἐν λόγῳ Themistio dignissimae. Sed parum accuratius illas esse descriptas optarem priusquam Typographo tradantur : sunt quippe in iis mendae non paucae quae eruditissimum Interpretem non fugerunt. Videbis quae in illas adnotavimus ὁδοῦ πᾶρεργον, inter legendum : loca enim aliquot sanavimus, in quibus aut ipse fallor, quod potest fieri, aut ille doctissimus ei, ut audio, reverendissimus tuus amicus, est deceptus.* » Le ms. de Pantin n'est autre que la copie du ms. de Saragosse dont il est question dans la correspondance de Cock. Plus tard il passa dans la bibliothèque de Schott, puis dans celle de Nicolas Heinsius ; actuellement il se trouve au Vatican, dans le fonds de la reine Christine, ms. 137. Cfr. H. STEVENSON, *Codices reginae Suecorum*, p. 95.

quibus patriam dites nomenque cum omni posteritate adaeques. De me, quod scribis, Ciceronem in praesens non adorno, integrum. Maiorum enim vigiliarum id opus, etsi habeam post Lambinum non pauca, ut testantur Tullianarum lectionum libri, quos idcirco ad te mitto, quia ibi es, ut a Casaubono et Labbaeo doctissimis hominibus mihi impetres ut recensere dignentur manumque addere postremam, quia nondum typographo traditi sunt (1). Tradidi autem Tullianarum Quaestionum libros quatuor de instauranda Ciceronis imitatione, sed Plantiniani, ut video, cunctantur; vereor ne qui iuvare me deberet, obsit potius, ob styli dissimilitudinem, sed fero patienter (2). Hi erunt πρόδρομοι, ut Lipsii nostri ad Senecam manu ductio (3) : sed non par mihi favor cum typographi tum meorum, nisi ab auctore Eloquentiae principe, M. Tullio, hortante praesertim atque impellente nos Casaubono, quem Ciceroni deditum pridem observavi (4) admirorque eo nomine magis qui in Graecis duxi familiam; Quaestiones Tullianas, quia Senatui patriae nostrae dedicare constitui, non possum non Antverpiae excudendas curare, nisi forte morosi illi tergiversentur : alias M. Velsero illustri viro misissem (5). Lectiones vero Tullianas, si doctis illis hominibus ita videbitur, premam perpetuo et Aiacem in spongiam incumbere aequo animo patiar, adeo iuvenilia illa seni iam displicent ut fastidiam (6), nisi forte minuendus sit error eorum qui nos de imitatione scribere moleste ferunt, quasi Ciceronem non attigerim; deinde qui intra Alpes habitant, (expertus

(1) Elles furent imprimées en 1612 sous le titre : *Nodi Ciceronis*, etc. (SOMMERVOGEL, n° 35).

(2) Au sujet de l'impression des travaux de Schott sur Ciceron, voir plus loin ses lettres à Jean et à Balthasar Moretus.

(3) *Manu ductio ad Stoicam philosophiam libri tres*. — Antv. 1609.

(4) Cfr. ep. Casauboni ad Schottum, a. d. VII kal. Dec. 1609 (ep. DCL du recueil édité à Rotterdam) et a. d. V Eid. Sext. 1610.

(5) M. Velser s'était déjà chargé de l'impression des *Vitae comparatae Aristotelis ac Demosthenis* (SOMMERVOGEL, n° 21) et de la traduction de la Bibliothèque de Photius (Ibid. n° 24).

(6) Le P. André Schott ne s'occupait désormais plus que de travaux de philologie chrétienne, convenant mieux, dit-il lui-même, à un vieillard et à un prêtre.

Romae loquor,) Ciceronem in his terris legi negant. Et fortasse de Belgio nostro non mentiuntur; quod eum Oratorem numquam ibi integre editum observant, saepius tamen in Gallia ubi et legunt et imitantur. Venio nunc ad tua quae me rogas. Colligi abs te doctorum hominum diserte scripta Elogia, laudo equidem et faveo, sed in-quarto edi malim ut plures emere audeant. Operibus cuiusque praefixas vitas hodie cernas et Elogia, ut Massoni de vita Cuiacii, Duareni, Pithoei, Budaei, Franc. Balduini Elogium (1); Francis Belgas selectos adde, sitque titulus Gallorum. Antonii Augustini vitam nostram (2) noli addere, paro enim duplo auctiorem, quia haeredes miserunt plurima: quae iam collata inter se symbola Romae excudere parant: eius epitomen iuris Pontifici, cuius prima pars, De Personis, Tarracone illo superstite, exuerat (*sic*) (3). Eius dialogos ad Gratianum et Antiquas collectiones Parisiis exiisse video (4). Nos olim dialogos duodecim Antiquitatum de hispanicis latinos fecimus, dum in illius contubernio haererem, auxitque super Italicam et Romanam editionem. Premo autem, quia numismatum typi desunt, quos denuo sculpendos curarem, nisi et sumptus ingens deterreret, fastidiumque urgendi assidue operas: alioqui opera eius omnia latine edi simul possent, ut nunc excellentibus hominibus moris est (5). Eos dialogos XI, si quis forte istic ex Italicis Gallicos fecit, fac sciam. Sic enim quattuor linguis edi possent. Quo nemo, mea quidem sententia, accuratior Romanarum antiquitatum censor, cuique me haesisse

(1) Papire Masson a écrit les éloges de Jacques Cujas (Paris, 1590), de Pierre Pithou (Paris, 1597) et de François Baudouin (Paris, 1573), mais il n'a pas fait de biographie de Duaren et de Budé.

(2) Schott a écrit une oraison funèbre d'A. Augustin en 1586. Il en a extrait une biographie qu'il fit insérer dans l'*Hispaniae Bibliotheca* et ailleurs. (V. SOMMERVOGEL, n° 4).

(3) Rome 1614.

(4) *Dialogi XI de emendatione Gratiani*, Paris, 1607. — *Antiquae collectiones decretalium*, Paris, 1609.

(5) Schott a eu un moment l'intention de publier un recueil des œuvres philologiques et historiques d'Antoine Augustin. (V. *A. Augustini Antiquitatum Romanarum Hispanarumque in nummis veterum dialogi XI, Latine redditi ab Andrea Schotto*, Antv. 1617, dédicace à Nic. Roccox).

iam demum palmarum (*sic*) duco, quod non nisi doctior a senis latere decedere soleam. Venio ad Cardinales quorum ego quinquaginta habeo selectas vitas a disertissimis conscriptas ; in his Bembum, Sadoletum et Polum, Ciceronianos. Borromaei vitam per Valerium Plantinus, ni fallor, edidit (1) ; Ingolstadii quidam longe copiosius. Francisci Ximenii Cardinalis vita iustum volumen efficit Alvari Gometii (2) estque in Tomis Hispaniae illustratae (3), quam in compendium redegei ; sed haec nondum extrudo, iudicium expectans Frederici Cardinalis Borromaei. Christophori Longolii vitam epistolis praefixam (4) narro tibi Reginaldi Poli esse, ut in huius vita Venetiis edita Andreas Duditius Polonus testatur (5). His adde Thomae Mori vitam, hominis, ut Iulius Scaliger aiebat, omni tyrannide maioris, Desiderius in Epistolis, nisi fallit memoria, elogium illi conscripsit (6), eiusque Martyris opera Lovanii in folio edita sunt (7), et Basileae in octavo (8), quae inspicias velim. In tanta enim librorum copia, qua abundat Gallia, deesse tibi nihil potest, iudicio tantum est opus atque delectu, ne et impii intercurrent. Plura vero doctorum elogia in *amplissimi Praesidis Thuani* Annalibus (9) reperiens, diserte sane conscripta, cui salutem plurimum et amorem mutuum sponde, nec fallam. Eius Annales, quia hic pretio venales nondum habeo, vide an impetrari istic possint, nam Villerii nostri libris (10), nisi ad statum diem, uti fas

(1) *Caroli Borromei... vita*, Augustino Valerio auctore. Antv., ex off. Christ. Plantini 1588.

(2) ALVAR GOMEZ DE CASTRO : *De rebus gestis Francisci Ximenii.....* Compluti 1569.

(3) SOMMERVOGEL, n° 22. La biographie du cardinal Ximenes se trouve dans le t. I, p. 927-1159.

(4) *Christophori Longolii epistolarum libri IIII* Ad haec eiusdem *vita per quemdam ipsius studiosissimum conscripta*. Basileae 1540.

(5) *Cardinalis Reginaldi Poli vita per Andrea Dudith*. Venet. 1563.

(6) Dans la lettre à Ulrich de Hutten du 23 juillet 1519. (*Epist.* p. 472-477).

(7) En 1565.

(8) En 1563.

(9) *Historiae sui temporis*.

(10) Sur Denys Villers, chanoine de Tournai, mort en 1620 et sur sa bibliothèque, voir VALÈRE ANDRÉ, *Bibl. Belg.*, éd. 1643, p. 190-191.

est ; incubat enim suis. Verum quis, amabo, bibliothecarum usus, nisi patent Musarum fores ? An recunduntur libri ut tineas pascant et blattas ? Hominum mentes, si cum delectu legantur, melius pascent. Labbaeo quoque, quem laudas, salutem et amorem nuncia ; mitto illi Phrynichum de vocibus Atticis ; quod unum δῶρον ad manum mihi extra patriam agenti tanto viro dignum. Tres reliquos libellos Graecos, Homiliarum duos (1) et Theclae vitam (2) Pantinus Decanus, me hortante, mittit Patri Frontoni Ducaeo, cuius ego candorem exosculor. B. Hieronymi opera nova cum Notarum quatuor exemplaribus (3) Antverpiam mitti velim in manibus librariorum ; Pater Scribanus vecturam solvere pro tam illustri munere non detrectabit.

Optarem mihi pretio emi, quando operam defers tuam, hos libellos etsi veteres ac compactos. Alcinous de comparatione Platonis et Aristotelis Lambino interprete (4). In eundem *Alcinoum commentarii Carpentarii medici in 4°* (5). Turnebi, ut putatur, in *Quintilianum scholia, in 4°* (6). *Brissonii opuscula in 4°* (7). Item *Petri Pithoei opuscula* (8), *Mureti variarum lectionum* lib. XV (9), quia indicem habet quo caret Plantiniana editio (10). Pretium pro his, ne dubita, frater meus persolvat. De Mureti operibus omnibus uno volumine in-4° excudendis, vide an aliquis istic typographus suscipere velit, cum quia Gallus est, tum quia disertissimus. Ple-raque seorsim Ingolstadii sunt edita quae nos Roma attulimus (11),

(1) *Homiliae quatuor sanctorum Patrum Episcoporum nunc primum editae Gr. et Lat.* Antv. 1598.

(2) *Basilii Seleucia in Isauria Episcopi de vita ac miraculis D. Theclae, etc.* Antv. 1608.

(3) *S. Hieronymi opera*, Paris, 1609. Le Duc écrivit des notes pour cette édition.

(4) Paris, 1567, 4°.

(5) *Epistola in Alcinoum*, 1569, 8°.

(6) Paris, 1556.

(7) *Opera varia*. Paris, 1606.

(8) *Opera sacra, iuridica, historica, miscellanea*. Paris, 1609.

(9) Paris, 1586, 8°.

(10) Anvers, 1580. — L'édition de Plantin de 1586 contient un index.

(11) Les travaux de Muret, restés en manuscrits, appartenrent, après sa mort, à son ami, le P. Bencius. Celui-ci fut remplacé dans sa chaire de

ubi etiam Elogium nostrum leges, quod caeteris addere queas ; incipit ita, si bene memini : *Magnum ingenium M. Antonii Mureti*, etc. Epitaphia singulis doctis addes et carmina, sed non vulgaria, et cuiuscumque syllabum scriptorum quae ediderunt. Caetera tu melius. Ego nunc, quod in calamus mentemque venit, suggero. P. Sirmondo Arverno sal. in Domino, quo Romae sum usus familiari, nunc etiam amicus sum, et *συνθρωπός* esse desii ac tetricus ; si quando dabit Ennodium (1), gaudebo sane ; contuli olim cum membranais (2), et poemata adeo traiecta esse didici, ut credam Latinum auctorem perinde depravatum nullum reperiri ; efflagitat itaque eius manum et opem, ut e sexto Baronii tomo apparet. Repperi hic *B. Epiphanii Ticinensis Episcopi* vitam duplo auctiorem illo fragmento, quod tomo 7. Surii legitur (3). Eam si ab illo impetrare potes, clavam Herculis extorseris qua Sanctorum tuorum numerum augere possis. Episcopos Tornacenses, de quibus scribis, collegi quidem diligenter, sed non edo, adeo hic frigent omnia, et Cognatum Canonicum hic meditari audio (4), in quem favor inclinat, post Salomonem, cuius animam

rhétorique par Schott qui hérita aussi des papiers de Muret. En passant à Augsbourg, le jésuite anversois les confia à Marc Velser, qui se chargea de les éditer. C'est ainsi que les quatre derniers livres des *Variae lectiones* et les *Observationes Iuris* parurent pour la première fois dans l'édition des œuvres de Muret de 1600 à Augsbourg. Les autres œuvres inédites furent publiées à Ingolstadt en 1600 ; elles sont précédées d'un Elogium de Muret, écrit par Schott. Cet éloge se trouve également dans l'édition d'Augsbourg.

(1) L'édition de Sirmond parut à Paris, en 1611, 8°.

(2) Ce manuscrit de St Martin de Tournai est aujourd'hui à la Bibliothèque royale de Bruxelles, n° 9815. Il porte une note de Schott attestant qu'il l'a collationné en 1607. (Cfr. J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. II, p. 222-223 et les ouvrages renseignés là). C'est en se basant sur cet excellent codex que le savant anversois put donner en 1610 une des meilleures éditions d'Ennodius que nous possédions. (SOMMERVOGEL, n° 31). C'est peut-être aussi à propos de cet auteur qu'il s'était produit un certain froid dans les relations entre Schott et Sirmond qui, on l'a vu, donna une édition d'Ennodius l'année suivante, en 1611.

(3) *Vitae Sanctorum*, t. VII, p. 56-61.

(4) L'ouvrage parut à Douai en 1611-1620 sous ce titre : *Histoire de Tournai, ou chronique, annales et démonstrations du christianisme de l'évêché de Tournai*, 2 vol. 4°.

scripto inferis adiudicat (1). Notitiam Episcoporum Papirii Massoni (2) habeo, sed de nostris nihil, quos Noviomagenses video a Meiero vocari in Annalibus pro Noviomensibus (3). Tu si Novioduno huc reverteris, catalogum Episcoporum (qui et Tornacenses, ut scis, fuerunt), poteris expiscari. Multa enim peccat Antonius Demochares (4).

Eusebii Gallicani episcopi, falso Emiseno inscripti, homilias a me emendatas bis Sonnio (5) misissem frustra, nam mihi verba data comperi. Si non edunt, depositum saltem restituant, et tu pro me exige (6). Cunctatior ero posthac, nec facile credam.

In B. Cyrilli homiliis vertendis, totus sum et Dei benignitate absolvam, ut obturentur ora quorundam qui secius de nobis loquuntur (7). Reverendissimo Belluacensi salutem refero. Rafim

(1) *De prosperitate et exitio Salomonis*, Douai 1599, in 8°. « Dans cet ouvrage, l'auteur se propose de prouver que le roi Salomon reconnut ses égarements et que Dieu les lui a pardonnés. » *Biogr. nat.*, t. IV, col. 438, article : Cousin, Jean.

(2) *Notitia episcopatum Galliae*. Paris, 1606, 8°.

(3) JAC. MEYERUS, *Historiae rerum Flandricarum* (dans *Annales sive Historiae Belgicarum a diversis auctoribus conscriptae*. Francof. a. M. 1580). Au surplus, Noviomagus, Noviodunum et Novionum = Noyon.

(4) Antoine de Mouchy, dit Démochares, éditeur et commentateur du *Corpus Juris Canonici*.

(5) Imprimeur parisien.

(6) Cette nouvelle collation des homélies attribuées à Eusèbe d'Emesa fut imprimée dans la *Bibliotheca magna Patrum*, de Cologne, t. V, p. 543. Le ms. dont Schott s'est servi se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque royale de Bruxelles, n° 1651-52 (J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des mss. de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. II, p. 269-270, n° 1316). Il porte cette note au 1° 1 : « *Has homilias sacras Eusebii Emesseni nomine ad populum et monachos edidit olim Parisiis Joan. Gaignetius Parisiensis theologus. Sed in hoc M. S. ex Anglia credo allato longe plures sunt et emendatiores. Contulimus enim cum Michaelis Sononii editione anni 1575. His numeris 1, 2, 3, 4, 5, 6, etc. usque ad finem libri indicavimus homilias nondum typis excusas : nisi quod sint Theodori Studitae homiliis (interprete Ioanne Livineio) in Germania subiectae ; vide an accurate excussae. Hic quoque desunt initio quattuor sermones de Pascha, incipit a quinto : Magnitudo caelestium beneficiorum, etc. Fruere lector.... Andreas Schottus.* »

(7) Schott n'a pas publié sa traduction des homélies de S. Cyrille

Arabem habeo quidem Hispane conscriptum, sed tanti non est ut Latinum faciam ; veris enim fabulas miscet, habetque egregium fidei Christianae testimonium, sed a Ioanne Mariana in Annalibus allatum (1).

De Belgarum historicorum catalogo (2), edas licet ; sunt penes me Ioannis Leidensis Carmelitae de rebus Battavicis (3) et Ioannes Bekensis de Episcopis Ultraïectinis et Comitibus Hollandiae (4). Item anonymus quidam. Tornaci repperi ad S. Martinum Herman-num abbatem 3. de rebus sui temporis (5), et Aegidium Lemuisi 11. abbatem, sed non pari elegantia (6). Utinam sodales illi ederent ordinis sui decori ; item Odonis abbatis omnia, quo Praesulem saepe hortatus sum (7). Sed vereor ne surdis fabulam (*sic*). Non desinam tamen et, quod Isocrates dicebat, fungar vice cotis, acutum reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi.

Italicorum Elogia nondum extrudas (8), sed domum reversus elabora : quia narro tibi exstare Francisci Petrarchae vitam bene longam, et Andreae Codri, aequalium Politiani, quas reperies in Francofurduensi (*sic*) editione ante hos ipsos annos 50 ab Egenol-

d'Alexandrie. Antoine Salmatia les avait traduites en même temps que lui et c'est sa version qui parut en 1618 (Cfr. SOMMERVOGEL, n° 52). Mais nous avons encore son manuscrit ainsi que le texte grec dont il s'est servi. (V. J. VAN DEN GHEYN, l. c. t. II, p. 197, n° 1186, et p. 195, n° 1182).

(1) *Historiae de rebus Hispaniae libri*.

(2) *Eleuchus Historicorum Belgii nondum typis editorum*. Antv. 1606 et Brux. 1622.

(3) Ce ms. est aujourd'hui à la Bibliothèque royale de Bruxelles, n° 8343. Schott le fit imprimer dans les *Rerum Belgicarum annales*, etc. de Fr. Sweerts, Francof. 1620.

(4) Aujourd'hui le ms. 6405-07 de la Bibliothèque de Bruxelles. Cette chronique de Jean de Beke fut publiée à Franeker en 1612. Cfr. A. KLUIT, *Historia critica comitatus Hollandiae, Medioburgi*, 1777, p. XXXII.

(5) Sur Herrmann, abbé de Saint-Martin et sur sa chronique, v. *Monum. Germ. hist.* éd. par Pertz, *Scriptores*, t. XIV, p. 266-273.

(6) V. l'article *Gilles Le Muisit* dans la *Biographie nationale*, t. XI, col. 798-806.

(7) Cfr. *Biographie nationale*, t. XVI, col. 75-78. Schott a publié lui-même plusieurs œuvres inédites d'Odon de Cambrai dans la *Bibliotheca Patrum*, de Cologne, t. XV, p. 274 et suiv.

(8) Le Mire ne publia pas cette collection.

pho facta (1), ubi et Rodolphi Agricola² aliorumque, quam etiam Alardus descripsit (2).

Quia a Cicerone coeperam, hic quoque desinam. Collegi in omnes Ciceronis orationes selecta *Commentaria*, hoc est bina in singulas orationes, de multis optimorum, extra Manutium. An erit Lutetiae qui tribus tomis in 8., aut duplici in 4. excudere velit pro scholis ac professoribus, ut olim solent parvo caractere (3)? Possem enim ordine in reliqua Ciceronis opera, etiam philosophica selectos dare commentarios (4). Sed quaero typographum accuratum quiue correctorem habeat, quali etiam commendari cupiam editionem omnium opusculorum Mureti, hominis disertis et Galli, quo modo Plantiniani Lipsii nostri omnia tomis coniungerent, sed pretio minus ingenti (5). Scribo et P. Ducae de Bibliotheca SS. Patrum (6) quam hodie inspicere licuit. Repperi non pauca a me illustrata; quare optarem appendicis tomum secundum nobis donaret societas illa typographica; sin minus, saltem minimo pretio mihi relinqueret tomum illum ut alias plura suppeditem: possum enim, etsi non me fugit difficile esse cum multis agere capitibus aliis aliud sentientibus. Tentare tamen quid vetat? Illud quoque experire, an ex imperfectis foliis quae, ut solent, remanserunt, vellent Bibliothecae SS. Patrum unum mihi exemplar colligere, honesto pretio redimendum arbitrio boni viri, non alio fine, (habemus enim Antverpiae secundam editionem (7), quibus (*sic*) appendices

(1) *Italarum aliquot recentium vitae*, etc. Francofurti, apud Egenolphum, 1560, in-4°.

(2) Alard d'Amsterdam a publié les œuvres de Rodolphe Agricola, à Cologne en 1539. Dans la lettre à Goclenius qui les précède, il parle de la vie et des travaux de l'illustre humaniste. Je crois que c'est de cette biographie que Schott parle ici.

(3) Ces commentaires sur les discours de Cicéron parurent à Cologne, en 1621, 2 vol. 8° (SOMMERVOGEL, n° 57).

(4) Schott parle plus longuement de ces recueils dans une lettre à J. Gruter qui sera imprimée plus loin.

(5) Une première collection d'œuvres de J. Lipse a paru à Anvers en 1614. Ses œuvres complètes furent publiées pour la première fois en 1637.

(6) Paris 1609-1610. Cette troisième édition de la *Bibliotheca Patrum* de Marg. de la Bigne comporte un *Auctarium* formant 2 vol.

(7) Paris, 1589.

addemus), quam ut similia coniungere possim measque notas commodè addere, ne cogar integrum aliquod opus lacerare ac destruere. Verbi gratia, possem notas dare in omnes qui apologias pro Christianis scripserunt, et sunt hic, sed in variis tomis, ut in octavo, et alibi Tatianus Iustini Martyris discipulus, etc. Item, qui ascetica scripserunt, hoc est spirituales libros, illustrare ac colligere coepi. Colligo et epistolas sacras Episcoporum, ut Fausti e tomo tertio. Quarto, Hispanos sacros scriptores uno tomo coniungerem in gratiam gentis quam adamo; neque ita typographis ibi abundant, sed sua fere suo sumptu edere coguntur. Sed haec nimis multa, sed parui iubenti. Tu qua poteris, gratificare nobis vicissim et tuas litteras Antverpiam mitte, sic brevi accipiam. Manum de tabula tollo, et amicis haec verbosa epistola ad unum omnibus salutem nuntiabit, nosque satagere ac valere testabitur. Tu quoque vale, nosque amare perge ac precibus apud Deum iuva. Tornaci, festo Innocentium, V kal. Ian. anni ineuntis CIOIOCX, quem tibi tuisque felicem apprecor.

Servus in Christo,
AND. SCHOTTUS.

Pater Mariana laborat Madriti causamque dicere cogitur e custodia, quia de monetae mutatione scripsit (1), salubre dans Regi consilium aulae reformandae. O tempora! o mores!

(Adresse) Révérend Monsieur le Mire,
Chanoine d'Anvers, présentement
à Paris, au logis de Monsieur
Sébastien Cramoisy, libraire,
aux Cigognes, en la rue de Saint
Jacques. Port.

à Paris.

(1) Le traité de Mariana, *De mutatione monetae* parut à Cologne, en 1609. V. dans N. ANTONIO, *Bibl. Hisp. nova*, t. I, p. 732, le récit des difficultés qu'il suscita à son auteur.

(Paris, Bibl. Nat., ms. Dupuy, n° 699, fol. 156. Autographe).

PAX CHRISTI, ETC.

Quia copiose nuper scripsi, clarissime Mirae, et quidem duplici exemplo ut vel alterae ad te pervenirent, eo hic breviores erimus. Misimus et libellos tres Petri Pantini dono missos Patri Ducae cum hac epistola ad illum : duo Homiliarum, et B. Theclae vitas. Item nostras Tullianas Lectiones adieci, ut roges meis verbis Casaubonum et Labbaeum, quem *mihi graphice depingo*, ut recensere ne graventur, priusquam excudantur, re adhuc integra, et si illis videbitur, premam atque extinguiam. Libere nos admoneant. Phrynichum etiam addideram *Car. Labbaeo* (1) offerendum ; nihil enim aliud hic suppetebat inopi extra patrium solum. Quaestiones Tullianas de Ciceronis imitatione Plantinianis nuper tradideram volentibus ; nunc tergiversari videntur, nescio an ab aliquo instigati ; qui non nisi pretio velle excudere videntur posthac, adeo morosi sunt, quia obruuntur. Fac scias an Morellus et Perier habea[n]t correctorem vellentque nostra excudere, non tamen rogandi, tentandi tantum abs te ; nam Carnes (Carues ?) tibi operam dare facile conicio. Cetera e binis meis disce si, ut spero, cum fasciculo librorum sunt redditae. Tuas mitte Insulas P. Herennio Rectori, ille curabit quo voles, qua est humanitate. Salutem heroibus illis, *Thuano, Fabro, Morello, Perkio*, ceteris. An Ennodius excudatur et Cyrillus (2) opera Sirmondi expiscare : nondum adducor ut credam, si bene hominem novi. Tornaci, Idibus Ianuar. anni ineuntis CIOIOCX quem tibi decurrere exopto feliciter. Tuas exspectabo, veluti Iliadem, nova et vetera. Cum domum e Gallia, etsi invitus, reverteris, hac velim transeas Te ut videam et complectar amicum in hac mea ἀποδημία, in qua minime cessamus.

(1) Charles Labbé (1582-1657), jurisconsulte et philologue français.

(2) Le P. Sirmond n'a pas publié d'œuvres de S. Cyrille [d'Alexandrie].

Serimus arbores quae utinam alteri saeculo prosint (1). Iterum vale.

Servus in X(ριστῶ)

AND. SCHOTTUS

Antverpianus.

(Adresse) Clarissimo viro AVBERTO MIRAEO
 Canonico Antverpiensi agenti nunc
 apud Sebast. Cramoisy
 typographum in vico
 S. Iacobi.

Parisiis.

(1) A Tournai, Schott collationna entre autre un manuscrit du traité de Claudianus Mamercus *De Statu animae*. Ce document qu'Engelbrecht avait reconnu de première valeur et qu'on croyait perdu (*Corp. script. eccl. lat.*, de Vienne, t. XI, introd.) fut vendu à Londres en 1901. Avec d'autres mss. de S. Martin de Tournai, il était parvenu dans la bibliothèque de Sir Thomas Philipps et de là il passa dans les mains de Barrois. Il porte à la fin la note suivante : « *Optimus hic codex est, collatus ad editiones Basileensem et Parisiensem duplicem in Bibliotheca sanctorum Patrum in qua multa et omissa et corrupta sunt. Hic igitur codex iure optimo cum benedictione servandus quem contulit accurate cum editis And. Schottus Soc. Jesu, an. mdcix. Tornaci Nerviorum.* » Cf. SOTHEY, *The Ashburnham library. Catalogue of the portion of the famous collection of mss., the property of the rt. honorable the earl of Ashburnham known as the Barrois collection*, p. 71-72, n° 196. [Note communiquée par le rév. P. J. Van den Gheyn]. La collation de Schott parut dans la *Bibliotheca magna Patrum* de Cologne, t. V, p. 944 et suiv.

COMPTES RENDUS.

D^r Jos. SCHRIJNEN. *Inleiding tot de studie der vergelijkende Indogermaansche taalwetenschap vooral met betrekking tot de klassieke en Germaansche talen.* — Bibliografie. — Geschiedkundig overzicht. — Algemeene beginselen. — Klankleer. — Leiden, A. W. Sijthoff [1905]. XVI-224 pp. in-8°.

La linguistique indo-européenne est devenue aujourd'hui une science d'une ampleur et d'une complication telles qu'il n'existe plus guère de savant qui puisse se flatter d'en posséder tous les secrets. On ne saurait être à la fois indianiste, helléniste, latiniste, spécialiste en dialectes celtiques, germaniste et slavisant. Et cependant le linguiste ne peut ignorer aucun détail : la langue indo-européenne théorique se compose d'éléments pris à *toutes* les langues dérivées, chaque fait isolé de l'une d'entre elles a sa place dans le tableau général, s'éclaire par la comparaison avec les autres faits, ou prête à ceux-ci sa lumière propre. En réalité, la collaboration de nombreux spécialistes, qui défrichent chacun une portion limitée du domaine indo-européen en s'inspirant des mêmes principes et en gardant entre eux un contact permanent, assure aux études leur nécessaire unité. Mais pour un débutant les difficultés ne seront-elles pas insurmontables ? Par où commencer une étude aussi vaste ? Quelle méthode suivre ? Aussi, pour aider les commençants à se retrouver dans le labyrinthe indo-européen, on a composé un peu partout des introductions à la linguistique. Nous connaissons depuis longtemps l'ouvrage allemand de M. Delbrück ; plus récemment M. Meillet a publié une grande *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* (Paris, 1902). Le livre de

M. Schrijnen poursuit un but analogue : il veut faire connaître aux apprentis linguistes les principaux résultats de la grammaire comparée des langues indo-européennes, et les initier à la méthode suivie dans les recherches linguistiques. Ce dernier point surtout est de la plus haute importance : le plus grand nombre parmi ceux qui étudient la grammaire comparée ne seront jamais des linguistes de profession ; mais, élèves en philologie classique ou en philologie moderne, tous ceux qui veulent posséder à fond ou enseigner une langue quelle qu'elle soit ont à se rendre compte du mécanisme du langage autrement que par les données purement pratiques de la grammaire usuelle ; tous rencontreront sur leur chemin des faits nouveaux qu'ils devront apprécier, non d'après les préjugés courants, mais en s'appuyant sur des principes scientifiques. Or, ce n'est qu'en se familiarisant avec la phonétique indo-européenne, en étudiant les grandes lois du vocalisme, les découvertes de Grimm et de Verner, en s'initiant même aux mystères de l'accent et de l'apophonie primitive, qu'ils apprendront à voir d'un peu plus près ce phénomène au fond si obscur qu'est le langage, à pénétrer quelques-unes de ses lois, à démêler les influences diverses des mutations phonétiques et des actions analogiques. Aussi bien l'ouvrage de M. S. n'est pas seulement une introduction générale : à côté des chapitres consacrés à la bibliographie, aux principes généraux, aux préliminaires historiques, il nous donne un précis de phonétique indo-européenne relativement étendu et sérieusement approfondi. Si l'auteur n'a pas cru devoir y ajouter un résumé de la flexion et de la syntaxe, c'est que ces deux parties de la grammaire comparée n'ont pas à ses yeux la même importance que la phonétique, qui est, comme l'on sait, la charpente nécessaire de tout l'édifice grammatical.

La première partie de l'ouvrage de M. S. est une bibliographie très complète, comprenant, rangés en quatre listes alphabétiques, tous les livres qu'un indogermaniste peut être dans l'occasion de consulter. C'est un répertoire commode où l'on retrouvera facilement, nous dit l'auteur (p. X), le titre exact et la dernière édition d'un ouvrage spécial dont on désire prendre connaissance ; il y a d'autre part, à la fin du volume, une bibliographie méthodique rapportée à chaque chapitre. Je ne reprocherai

pas à M. S. quelques inexactitudes ou oublis inévitables dans des listes aussi étendues (1) ; mais j'aurais voulu trouver à côté de chaque ouvrage publié primitivement dans un recueil périodique avant d'être édité en volume, l'indication de la revue, du bulletin d'académie ou de société savante où s'est faite la première publication. Les travaux de Persson, de Lagercrantz, etc., publiés dans l'*Arsskrift* d'Upsal ; les thèses de Paris (ouvrages de Grammont, Passy, Rousselot...), les publications des académies de Vienne et de Berlin peuvent se rencontrer dans des bibliothèques d'ailleurs très pauvres au point de vue linguistique, et c'est rendre un réel service aux débutants que de leur signaler ces richesses enfouies parfois là où ils les soupçonnent le moins.

La deuxième partie (p. 22-36) est une esquisse historique des courants d'idées qui ont prévalu parmi les linguistes durant le dernier siècle. M. S. caractérise d'une manière heureuse les grands hommes qui dominent chaque période de la linguistique : F. Bopp et J. Grimm pour la première, Schleicher, Kuhn, Grassmann, G. Curtius, A. Fick, durant la seconde, les innombrables néo-grammairiens pendant la troisième. Quoique résumant brièvement un grand nombre de théories, cet exposé est généralement clair. Il faudra néanmoins par-ci, par-là, quelque effort d'attention à un lecteur novice pour saisir la pensée de l'auteur : ainsi, p. 31, les allusions à la théorie de l'adaptation des suffixes, ou p. 34, à la triple division des gutturales, sont bien rapides. M. S. ne croit pas avec Delbrück que la langue-mère soit purement et simplement une formule destinée à résumer les résultats des recherches de linguistique. Il nous semble cependant qu'elle peut difficilement être davantage. A prendre nos formes reconstruites pour des résultats acquis au lieu d'y voir des conjectures plausibles dont la probabilité approche parfois beaucoup de la certitude, on risque de fausser

(1) Notons cependant que le *Primer of Phonetics* * (Oxford, 1902) de H. Sweet devait être cité de préférence au *Handbook* de 1877. C'est dans le *Primer* que l'on trouvera l'exposé complet et admirablement méthodique de la doctrine de Sweet en fait de phonétique. Le *Handbook* s'inspire des mêmes idées, mais imparfaitement mûries, et le style trahit par ses hésitations et ses incertitudes l'élève encore incomplètement émancipé de Bell.

complètement le sens critique en s'habituant à négliger la nuance parfois très délicate entre le fait linguistique avéré et la conséquence subjective que nous en tirons. Sur un autre point M. S. me paraît s'abuser quand il attribue un succès universel à la méthode expérimentale en phonétique : pour ne citer que les plus considérables parmi les opposants, M. Sievers en Allemagne et M. Sweet en Angleterre en sont des adversaires pour ainsi dire irréductibles.

Dans la troisième partie de son *Introduction*, l'une des plus importantes et des plus difficiles, M. S. s'occupe des principes généraux. Il est fort malaisé de faire comprendre à qui n'est pas du métier le but et la méthode des études indo-européennes. De plus, la préparation à la grammaire comparée exige une foule de connaissances préliminaires. Il faut au débutant une idée générale des idiomes parlés dans le monde et de leur classement, en particulier des langues indo-européennes. Il a besoin en outre de notions d'ethnographie, qui parfois, souvent même, sembleront en contradiction avec les données de la linguistique. Nous nous heurtons ici aux questions de parenté des langues indo-européennes entre elles, et, soit que nous admettions avec J. Schmidt la théorie des ondes, soit que nous attribuions la préférence à l'arbre généalogique de Schleicher, les difficultés sont considérables. En parcourant comme au hasard cette partie de l'ouvrage de M. S. nous rencontrons à chaque pas les mots : ethnologie, ethnographie, mythologie, folklore, histoire de l'écriture ; et cet examen superficiel suffit à nous donner une idée du grand nombre de problèmes accessoires dont une connaissance, fût-ce élémentaire, est indispensable au futur linguiste. Enfin les questions de principes et de méthode ont une importance primordiale que personne ne songera à leur nier. Il faut familiariser l'élève avec des notions nouvelles, lui apprendre ce que sont les modifications du langage et leurs causes, les lois phonétiques, les actions analogiques, lui dire un mot de la science des significations. Notions préparatoires ou principes généraux, voilà sans doute une matière assez vaste pour remplir un volume, et l'on s'étonnera que M. S. ait su la condenser tout entière en quarante pages (p. 37-77) sans omettre rien d'essentiel et sans tomber dans l'obscurité qui est l'écueil habituel de la trop grande concision. Je citerai parmi les paragraphes les mieux réussis de

cette troisième partie ceux qui traitent de l'habitat primitif des Indo-européens et des rapports de parenté entre les langues indo-européennes, ainsi que le § 6 intitulé *Taal en Schrift*. Dans un ouvrage didactique comme celui-ci, l'auteur est fréquemment amené par le fait même de son exposé à prendre position dans des questions souvent fort douteuses. Il me permettra de n'être pas de son avis quant au voisinage des Sémites et des Indo-Européens que J. Schmidt croyait démontré par les traces du système de calcul duodécimal qu'il relevait chez ces derniers. Est-il bien sûr que nos langues modernes soient plus simples que celles de nos ancêtres ? J'aime mieux partager le prudent scepticisme de l'auteur quand il s'abstient de se prononcer sur le gotique de Crimée. Enfin, je crois devoir signaler un certain nombre d'inexactitudes et de négligences qu'une revision plus attentive du texte eût sans doute fait disparaître, et qui, dans un ouvrage destiné à des débutants, ne laissent pas d'avoir une certaine importance. P. 38, le mot got. * *preis* ne convient pas comme exemple, on ne trouve dans les textes que l'accusatif *prins*, *prija*. P. 41-42, les explications relatives à la langue védique, au sanscrit classique et épique sont loin d'être claires : il fallait ajouter entre autres choses que le védique repose sur un autre dialecte que le sanscrit épique ou classique. P. 43. Il y a parmi les dialectes grecs un groupe éolien (béotien, thessalien, lesbien) dont l'existence n'est pas signalée. P. 45. Il manque un mot sur le proto-norrois des inscriptions runiques. P. 47. La meilleure classification des langues slaves est celle de Leskien qui distingue trois groupes : dialectes du nord-ouest : tchèque-slovaque, scorbien, polonais ; slave du sud : slovène, serbo-croate, bulgare ; groupe de l'est : grand-russe, russe-blanc, petit-russien. Le vieux-slave est originairement du vieux-bulgare et se place par conséquent dans le groupe méridional. P. 62 et suiv. J'avoue que tout ce que dit M. S. des modifications du langage ne me laisse pas une impression bien nette ni entièrement satisfaisante. On insiste souvent beaucoup trop sur les changements sans essayer d'expliquer les phénomènes de conservation qui sont parfois tout aussi remarquables. Je conçois d'ailleurs l'embarras où s'est trouvé l'auteur en écrivant ce chapitre. Le principe de la nouvelle grammaire, déclarant sans exceptions

toutes les lois phonétiques et n'admettant pour expliquer les anomalies que des actions analogiques hystérogènes, ce principe subit aujourd'hui une crise dont nous ne pouvons encore prévoir le dénouement. Dans la sémantique encore, science qui en est à ses débuts, il est difficile de formuler nettement des conclusions et le paragraphe consacré par M. S. à la science des significations se ressent un peu de ces incertitudes.

Nous arrivons maintenant, dans la quatrième partie, à l'étude de la phonétique indo-européenne. Le premier chapitre (p. 78-89) nous donne les quelques notions de physiologie et de phonétique générale indispensables à cette étude. M. S. est ici l'élève de Sweet, dont le système a entre autres avantages celui d'user d'une terminologie simple et adéquate. On n'appellera pas palatalisation un phénomène où le palais ne joue aucun rôle ; on proscrira toutes les expressions qui ne sont intelligibles que si l'on se replace dans des hypothèses aujourd'hui abandonnées. Beaucoup de difficultés viennent de l'emploi de ces termes déroutants, qui sont vides de sens quand ils n'induisent pas directement en erreur. La terminologie de Sweet se laisse aisément transposer en néerlandais, et M. S. évite en général d'emprunter aux Allemands leurs termes ambigus *tenuis* et *media*, forme forte et forme faible ; quelquefois pourtant il se laisse entraîner à employer telles expressions qui devraient être prosrites de tout livre destiné à des commentants. Ceci n'enlève rien au fond à la valeur de ce chapitre qui nous expose clairement quelques notions élémentaires sur les appareils phonateurs et la classification des sons. Le désir louable de fournir à l'élève des exemples familiers semble avoir fait commettre à l'auteur quelques inexactitudes. Est-ce bien la prononciation normale néerlandaise qui fait de *g* et de *ch* des palatales dans *liggen*, *echt* ? et faut-il voir dans *verloren* et *avond* un *r* et une *ŋ* voyelles ? Cette prononciation n'est guère d'accord avec les règles d'orthoëpie qu'on trouve dans le manuel de M. Dijkstra (*Holländisch : Phonetik, Grammatik, Texte. Leipzig, 1903*). D'autres inadvertances peu importantes elles-mêmes auraient dû être évitées, vu qu'elles peuvent dérouter le lecteur novice. Les sons *c* et *g* de l'italien *cento* et *gente* (p. 88) ne sont pas des explosives, mais ce que les Allemands appellent *affricatae* : les signes *c* et *j* du

sanscrit, qui y correspondent dans la prononciation actuelle, sont primitivement des explosives palatales *k'* et *g'*. C'est ce que M. S. a voulu dire, mais ses expressions sont inexactes. Le signe *ð* (p. 89) est propre au vieux-saxon, non à l'anglo-saxon : pour cette dernière langue ainsi que pour l'islandais, il eût été utile de faire observer que l'*f* a deux valeurs, *f* et *v*.

Le deuxième chapitre de la quatrième partie (p. 90-95), consacré à l'accent, et le troisième intitulé *Woord en wortel* (p. 96-115), sont des meilleurs du livre. La doctrine de l'accent, question confuse et compliquée s'il en est, devient ici, décomposée en ses éléments essentiels, relativement simple et claire. Les concepts de racine, suffixe, préfixe, ainsi que la notion plus récente de *base* sont expliqués avec une netteté suffisante et d'une manière assez approfondie. Il ne faudrait pas en conclure que tout ce qui se rapporte à ces matières soit d'une lecture facile pour les débutants. Il en va de même des développements relatifs aux modifications phonétiques absolues ou relatives (*absoluter od. bedingter Lautwandel*), aux phénomènes de sandhi (euphonie intérieure et extérieure) aux lois de l'initiale et de la finale, qui terminent le troisième chapitre. Pour bien comprendre tout ce chapitre, il faudra le relire attentivement après avoir étudié en détail les diverses lois auxquelles il est fait des allusions plutôt rapides : ainsi pour l'*umlaut*, la palatalisation, la labialisation.

Les chapitres IV (p. 116-146), V (p. 147-161), VI (p. 162-186) nous font connaître respectivement les lois qui régissent les sonores indo-européennes (voyelles, liquides, nasales), les phénomènes d'apophonie, et les lois des consonnes. Je n'étonnerai personne en disant que M. S., si bien au courant des principes généraux de la science, fait preuve d'une connaissance également approfondie des détails. La marche de l'exposé est régulièrement la suivante : l'auteur commence par le système indo-européen soit des voyelles, des consonnes, puis il nous parle des transformations subies par soit ces phonèmes en grec d'abord, en latin ensuite, et enfin en proto-germanique. L'histoire des voyelles simples dans ces trois groupes de langues ne présente pas de grandes difficultés ; mais il n'en est pas de même pour les semi-voyelles, les liquides et nasales, et les autres consonnes. Dans bien des cas, l'esquisse très sommaire

de M. S. demande au lecteur non préparé de grands efforts d'attention. Il eût été utile, nous semble-t-il, d'illustrer l'exposé de la loi de Grimm de quelques exemples de plus et de reléguer aussi loin que possible la loi de Verner et la théorie des gutturales. Pour bien comprendre la première, il faut avoir eu le temps de s'assimiler complètement la loi de Grimm ; la seconde ne peut être bien saisie que si l'on possède l'une des *satem-Sprachen*. Le chapitre de l'apophonie occupe une place à part. M. S. n'a pas cru devoir reculer devant la tâche d'initier des débutants aux controverses ardues dont l'*ablaut* est actuellement l'objet. Je ne sais trop s'il faut l'en louer ou l'en blâmer. En tout cas, si l'on voulait donner plus que les notions indispensables pour comprendre le rôle de l'apophonie dans les langues germaniques et classiques, on ne pouvait éviter de tenir compte des théories de M. Hirt dans son *Indogermanische Ablaut*, et qu'il n'est pas seul à défendre. L'exposé qu'en fait M. S. se ressent un peu de ce qu'un résumé schématique a de nécessairement inexact.

Le septième et dernier chapitre (p. 187-194) nous dit quelques mots des variations et des formations secondaires des racines. Nous apprenons ici ce que sont les déterminatifs de racines, les préformantes, l's mobile, etc. M. S. est particulièrement qualifié pour nous parler de ces matières délicates ; mais il n'abuse pas de sa compétence et se contente de donner brièvement les notions essentielles.

L'analyse que nous venons de faire du livre de M. S. en donnera, espérons-le, une idée suffisamment exacte. Si les critiques de détail ont été assez nombreuses, elles n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage, qui est, parmi toutes les introductions que nous connaissons, l'une des plus utiles et des plus pratiques. Nous pouvons souhaiter hardiment de voir bientôt cette *Inleiding* aux mains de tous nos élèves germanistes, et même de tous les futurs philologues classiques. L'enseignement de la grammaire comparée est confiné chez nous dans des limites assez étroites : il serait difficile cependant de trouver un manuel qui répondît aussi bien aux exigences du programme tant pour les langues germaniques que les langues classiques. Mieux encore, l'*Introduction* se placera en marge de l'enseignement. Le professeur n'a souvent que le temps de donner

sous une forme très abrégée, et partant très aride, les principales lois de la phonétique et de la morphologie. Si l'élève veut comprendre le but de cette science nouvelle et ses attaches avec ce qu'il sait déjà, s'il veut en suivre les procédés de raisonnement nouveaux pour lui, force lui est de compléter le cours officiel par l'étude personnelle. Le livre de M. S. contribuera grandement à lui faciliter cette tâche.

JOSEPH MANSION.

* * *

M. R. DE LA GRASSERIE : *Études de linguistique et de psychologie, de la catégorie du genre*. 1 vol. in 12 de 256 p. (chez Leroux, éditeur) ; Paris 1906.

En dehors de ses curieuses recherches sur divers idiômes du nouveau-monde, M. de la Grasserie s'est beaucoup occupé également de ce que l'on pourrait appeler la philosophie du langage. Citons, à ce propos, ses études sur les *catégories du temps, du nombre*, aussi bien que sur le *verbe être*, si appréciées du monde savant. Le présent ouvrage sur *la catégorie du genre* mérite sans doute d'être considéré comme le plus intéressant de tous.

La question y est envisagée d'une façon véritablement magistrale. L'auteur considère la création du genre comme le résultat d'un effort fait par la langue pour classer les objets non d'après les seules données grammaticales ou leurs rapports numériques, mais bien d'après leur nature plus ou moins intrinsèque. De là, le rôle important dévolu au genre dans un grand nombre d'idiômes et la multitude des relations qu'il est appelé à exprimer.

C'est qu'en effet, aux yeux de M. de la Grasserie, ces préfixes qui dans bon nombre de dialectes de l'Afrique australe, se différencient suivant que le substantif exprimé appartient à la catégorie des végétaux, des êtres animés, des substances affectant telle ou telle forme ne constituent pas moins des marques de genre que les désinences du latin marquant le sexe ou l'absence de sexe.

Abordant la question au point de vue général, M. de la Grasserie fait observer que le genre peut être soit subjectif, soit objectif et cette distinction semble d'une importance capitale. Du genre subjectif découlerait la répartition sexuelle, c'est-à-dire la distinc-

tion entre le masculin, le féminin ou le neutre en vigueur dans nos langues classiques. Au contraire, le genre objectif dont la notion se trouve inspirée par l'étude du monde extérieur a amené le classement *vitaliste* ou *rationel* qui sépare les êtres doués de vie de ceux qui en sont dépourvus, les animaux qui ne jouissent pas de la raison de l'espèce humaine.

On lira également avec intérêt, les pages consacrées au genre soit artificiel soit naturel. L'auteur nous explique en vertu de quels efforts d'imagination, quelles associations d'idées, nous en sommes arrivés p. ex. à doter de sexe une foule d'objets qui par leur nature en sont absolument dépourvus, pourquoi en français *chaise* sera du féminin tandis que *fauteuil* est considéré comme masculin.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur les autres questions traitées par notre auteur. Par leur nature même, elles se prêteraient assez mal à un résumé. Qu'il nous suffise, en terminant, de redire combien le nouvel ouvrage de M. de la Grasserie mérite d'être signalé à l'attention de tous les philologues et linguistes aussi bien que philosophes.

C^{te} DE CHARENCEY.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions. LII. 3 et LIII. 1.

1° E. NAVILLE. *Origine des anciens Egyptiens*. « Une population africaine conquise et civilisée par des Asiatiques venus d'Arabie, qui ont traversé la Mer rouge et envahi le pays par le Sud et qui n'ont pas tardé à se fondre avec leurs sujets, voilà en deux mots ce que les recherches récentes nous ont appris sur la nature et l'origine des anciens Egyptiens ».

2° S. FERRAND. *Les migrations musulmanes et juives à Madagascar*.

3° E. MONTET. *Les Zkara du Maroc*. Les Zkara constituent une population nettement distincte des autres musulmans du Maroc. Ils pratiquent une monogomie relative et accordent à leurs femmes plus de liberté que ne le font les Mahométans. Le Coran leur est inconnu. Ils ne pratiquent ni les prières, ni le jeûne rituel. M. Montet ne croit pas à l'origine chrétienne de cette secte. Il émet l'hypothèse de l'existence de rapports entre ces Zkara et les Druses du Liban.

4° F. CUMONT. *Les cultes d'Asie mineure dans le paganisme romain*. M. Cumont esquisse l'histoire des divers cultes se rattachant à la « Grande Mère » et à Attis, qui furent introduits dans le monde romain depuis 205 avant Jésus-Christ jusqu'aux derniers temps du paganisme. Il signale l'influence du judaïsme sur les mystères phrygiens et donne un aperçu de l'histoire des *taurobolia*.

5° L. MASSEBIEAU et E. BRÉHIER. *Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de Philon*.

American Journal of Philology,
XXVII. 1 et 2. Whole n° 105, 106.

1° *The Use of the Optative in the Edda* by TENNEY FRANK. L'auteur a rangé en catégories appropriées tous les exemples de l'optatif dans les Eddas. La partie théorique se borne à l'explication des catégories et de quelques emplois rares.

2° *ὥς ἕκαστοι in Thucydides* by A. G. LOIRD. Il s'agit de l'emploi de ὥς ἕκαστοι comme locution absolue sans verbe séparé.

3° *Causal clauses in Livy*, by R. B. STEELE.

4° *Etymological Miscellany*, by F. A. WOOD. (ἄγος = lat. egestas, αὖριον = lith. aurè (?), κυκῶ = lith. kuszù, κύρω = skr. coráyati, lat. caro = skr. crnāti, lat. polio = germ. fuolen, lat. vigeo = skr. vijate, germ. weich, lat. vindex = skr. vindati, ἐπέω = skr. vāmas, lat. vitium = skr. vyathate). L'auteur étudie en outre les bases prominales *jo-* et *bho-*. — Il rattache à *jo* (= skr. relatif. *ya*), le goth. *jah*, néerl. *ook*, all. *auch* (= *jo ge*), all. *ja*.

5° *Ancient Sinope*, by D. M. ROBINSON.

6° *Some Germanic Etymologies*, by P. HAUPT. Origine du mot anglais et français : *marc*, qui est rapproché de l'angl. *marrow*, avest. *mašga*. L'angl. *dreg* serait parent de germ. *dreck*. M. Haupt compare aussi l'angl. *bride* à *bridle*.

7° *The reorganisation of the Municipal Administration under the Antonines*, by T. L. COMPARETTE.

8° *Literary Sources in Cicero's Brutus and the Technique of Citation in Dialogue*, by G. L. HENDRICKSON.

9° *Notes on the Evolution of Oratio obliqua*, by BASIL L. GILDESLLEEVE. La construction avec *ἔτι* après *εἰπεῖν* est exceptionnelle chez Homère. Elle paraît être un développement de *γινῶναι ἔτι*. L'optatif apparut d'abord dans les interrogations indirectes, plus tard seulement dans l'*oratio obliqua*. Il est le résultat d'une espèce de *Modusverchiebung* et n'a pas poussé de sérieuses racines dans la langue. Son origine est dans le besoin d'esquiver la responsabilité de paroles qu'on ne fait que rapporter. Un même sentiment a fait naître la construction de ὥς causal avec le participe.

— M. G. Melville Bolling, de l'Université de Washington, consacre une note à l'étymologie d'Ὀδυσσεύς. Tout indique que la forme primitive du nom était Ὀλυσσεύς. Le δ ne s'est introduit que par *Volksetymologie*, sous l'influence d'ὀδύσασθαι. Ὀλυσσεύς, comme la plupart des noms en -εύς, serait un nom abrégé. Il serait une forme réduite d'Ἀυτολύχιος dérivé d'Ἀυτόλυχος (nom de l'aïeul maternel d'Illyse).

— M. H. A. STRONG fait quelques remarques au sujet de Plaute. *Mostellaria* III, sc. 2.

*Skrifter utgifna af Kongl. Humonistiska Vetenskaps
Samsfundet i Uppsala, Bd. VIII.*

1° J. SAMUELSSON. *Ad Apollonicum Rhodium adversaria.*

2° N. EDEN. *Den Svenska centralregeringens utveckling till Kollegial organisation i början of sjuttonde århundrodet.*

3° E. A. MEYER. *Englische Lautdauer.* Etude de phonétique expérimentale sur la longueur des voyelles et des consonnes en anglais.

4° K. AHLENIUS. *En kinesisk världskarta från 17^{de} århundrodet.*

5° O. VARENIUS. *Räfsen med Karl XI^e förmyndarstyrelse II.* Den undersökende kommissionen af år 1675.

6° R. SUNDSTRÖM ah E. LITTMANN. *En sång på Tegrè-språket, upptecknad, öfversatt och förklarad af R. S. Utgifven och öfversatt till tyska af E. L.*



CHRONIQUE.

M. MERINGER continue dans les *Indogermanische Forschungen* sous le titre de *Wörter und Sachen* ses intéressantes études sur l'archéologie préhistorique des Indo-Européens, en se basant surtout sur le vocabulaire. Dans le n° XIX. 430 de cette revue, il a rassemblé de nombreux arguments, tendant à nous faire croire que nos ancêtres ont connu un type de maison mouvante analogue à celui que l'on voit représenté sur les tombes lydiennes et qui est encore en usage chez les Slaves méridionaux, surtout dans l'Herzégowine. Dans cette dernière région, ces maisons s'appellent *věža*, mot qui paraît remonter à un substrat *ueghîā* de la racine *uegh* (lat. *veho*, gr. *δχος*, etc.).

Très curieuse et très convaincante aussi est la dérivation de *testis* de la racine du nombre trois (**tri*). On aurait *testis* pour *terstis* = *tristis* = *tri* $\sqrt{stā}$. Ce mot désignerait donc moins le témoin accidentel d'un fait que la tierce personne devant qui les parties font un accord, de façon à pouvoir en référer à elle en cas de contestation ultérieure.

M. Löwe consacre dans la *Kuhn's Zeitschrift* un intéressant article sur le *parfait fort germanique* où il agite d'importantes questions concernant la grammaire comparée des langues indo-européennes. Il n'admet pas l'existence en indo-européen d'un parfait sans redoublement. La valeur perfective de ce temps aurait été essentiellement attachée à la reduplication. La racine redoublée aurait eu d'abord une signification fréquentative et aurait désigné ensuite une action s'étendant à la fois dans le passé et le présent, enfin une action passée dont les résultats sont présents. La notion d'intensité n'aurait été attachée parfois au parfait qu'en tant qu'il

s'agisse d'intensité subjective. Les parfaits tels que *veda*, οἶδα seraient dus à une haplogogie analogue à celle qui a transformé τετράπεζα en τράπεζα, τρυφάλεια pour τετρυφάλεια, etc. Les types skr. *śedimá*, lat. *sedimus*, got. *setum* ainsi que *pētímá*, *tēnimá*, etc., seraient dus à une dissimilation opérant non dans les formes réduites **se-əd-mé*, **pe-pt-me* mais plutôt dans des types **se-sə-mé*, **pe-pət-mé*, réduits de cette façon à **se-əd-mé*, **pe-ət-mé*, d'où la diphtongue sanscrite *ai* (= *e* + *ə*) et les longues européennes.

Le parfait germanique résulterait d'une extension analogique de **śedmé* et de l'haplogogie s'exerçant sur les syllabes initiales des parfaits. Des formes pleines auraient subsisté en certain temps à côté des formes réduites, mais ces dernières l'auraient emporté partout, sauf quand aucun *ablaut* ne distinguait le parfait du présent.

— *La phrase nominale en indo-européen* fait l'objet de deux articles des *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris XIV*. 1. Le premier de M. MEILLET tend à montrer que dans les deux idiomes indo-européens que nous connaissons à la date la plus ancienne : le grec et l'indo-iranien, la phrase sans copule est fréquente et régulière dans toute une série de cas. Sa suppression progressive a été dans les diverses langues le résultat de l'extension des racines *es*, *bheṃ*, etc., avec la signification d'*être*.

D'autre part, M. J. Bloch montre le développement de plus en plus grand en sanscrit de la phrase nominale. Alors qu'à l'époque ancienne, elle était libre dans sa forme mais limitée dans son emploi par des règles strictes et la concurrence d'un système verbal très riche, on la voit progressivement se réduire aux formes pronominales et participiales et admettre l'introduction du verbe « être », avec un rôle fonctionnel nouveau. Ce progrès marche de pair avec la décomposition du système verbal ancien. [Voir le compte rendu détaillé de M. F. P. Speyer, dans *Muséon* 1906, p. 362].

M. M. BIDAL a fait dans la séance du 6 mai 1906 de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres une intéressante communication au sujet de l'étymologie du mot ἦρος qui a déjà tant intrigué les linguistes. Il remarque que le suffixe -ως se retrouve dans les noms de parenté : πάτωρ, γάλωρ, etc. Quant à ἦρ-, il serait malgré

l'esprit rude parent de *ἔαρ* (printemps) et se retrouverait dans *ἡριγένεια*, *ἡριέργης*, *ἡριεύς* (mort). Le sens de *ἥρως* serait donc « homme des anciens temps ».

— M. G. RYDBERG termine ses études déjà nombreuses sur l'histoire de l'*o* français par une importante étude sur l'évolution du lat. *ego* (*Monosyllaba im Französischen : Die Entwicklung des lat. ego*). La forme tonique *jo* (d'où *jou*, *ju*) paraît avoir été spéciale aux parlers picards et wallons. Ailleurs le pronom tonique est *gié*. En ce qui concerne *je* atone et son ellision en *j'*, on doit distinguer plusieurs aires sur le territoire français dans chacune desquelles les faits se sont passés d'une manière sensiblement différente.

* * *

Bien que les controverses relatives à la formation de l'Iliade se soient un peu calmées, il ne se passe guère d'années sans que surgisse quelque nouvelle hypothèse. La plus récente est celle de M. WECKLEIN (*Studien zur Ilias*. Halle. 1905) qui s'efforce de démontrer que l'Iliade est sortie de l'adjonction à d'antiques chants sur la guerre de Troie d'un poème spécialement consacré à Achille. Les épisodes relatifs à ce héros témoigneraient de qualités poétiques spéciales et les passages en dehors de ceux qui auraient fait partie de cette Achilléide, où le nom d'Achille se trouve mentionné pourraient être regardés comme des interpolations.

* * *

Les questions relatives à la valeur mystique des nombres chez les anciens ont suscité de nombreux travaux récents dont il a été parlé ici-même. Il convient de mentionner encore parmi eux celui de M. ROSCHER (*Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen*). Sa conclusion est que ce ne sont pas les sept planètes astrologiques qui ont donné au nombre sept son caractère sacré. Elles n'ont fait que renforcer ce caractère qui lui était déjà acquis grâce à la division du mois lunaire en quatre périodes correspondant aux phases de la lune. Dans la religion grecque, le nombre sept est d'une influence dominante, mais dans l'épopée l'hebdomade est combattue par l'ennéade.

* * *

La Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth vient de faire paraître le premier volume d'une collection qui s'intitulera : « Mélanges de la Faculté Orientale » (1) Il contient une importante série d'études : Celle du P. Lammens (*Etudes sur le règne du Calife Omayyade Mo'āwia I*) occupe une grande portion du volume. S'appuyant sur de nombreuses sources arabes, l'auteur éclaire d'aperçus nouveaux la vie de ce grand calife, notamment au sujet des relations d'Abdarrahmān ibn Ḥalid avec les chrétiens de Homs, de la politique de Mo'āwia envers les membres de sa famille, du parlementarisme chez les Arabes, etc.

Le P. Mallon consacre un travail sur *Une École de savants égyptiens au moyen âge*. Il s'agit des grammairiens et auteurs de vocabulaires coptes qui écrivirent entre le XI^e et le XIV^e siècle. L'auteur s'efforce d'éclairer leur vie et leurs œuvres qui sont si peu connues.

Le P. Jalabert publie et commente une soixantaine d'inscriptions inédites de provenance syrienne et consacre trois notices aux bas-reliefs où Esculape figure en costume d'officier romain, à la triade d'Héliopolis et à des inscriptions trouvées dans les temples de Deir el-Qal'a.

Le P. Ronzevalle étudie deux curieux bas-reliefs de Qaboliās en Coelésyrie dont l'un semble représenter une triade locale contenant un jupiter héliopolitain avec la déesse parèdre et un dieu enfant, plus un taureau, symbole probable de la puissance et de la fécondité divines tandis que l'autre figure un génie à tête d'aigle. Ces deux articles sont accompagnés de planches et de dessins.

Sous le titre de *Cycle de la Vierge dans les Apocryphes éthiopiens*, le P. Chomé groupe quelques extraits de Mss. de la Bibliothèque Nationale de Paris, manuscrits dont il prépare une publication plus étendue.

Les PP. E. Power et A. Hartigan résument les principales conclusions de leurs thèses doctorales sur les poètes préislamiques. *Oumayga ibn Abī ṣ-Ṣalt et Biṣr Abī Ḥazim*, en attendant de pouvoir publier leurs mémoires en entier.

(1) Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1906. VIII-378 p. 15 fr.

Le P. Lammens, auteur du 1^{er} article du recueil publié en outre des *Notes de Géographie Syrienne* (district du 'Gazr, notes de topographie franque du Liban, les Galiléens de Sozomène, etc).

Enfin le volume se termine par une longue étude du P. Cheikho : *Un dernier écho des Croisades* où il s'occupe de l'histoire des expéditions égyptiennes à Chypre sous le roi Janus et éclaire l'époque obscure durant laquelle régnèrent à Chypre les derniers Lusignans.

La *Patrologia Orientalis* dirigée par MM. R. GRAFFIN et F. NAU s'est enrichie d'un fascicule : *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. KUGENER, chargé de cours à l'Université de Bruxelles. L'édition est suivie d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à ce même Sévère qui fut patriarche d'Antioche de 512 à 518 et qui n'était guère connu jusqu'ici que par les écrits de ses adversaires. Ses propres ouvrages perdus dans l'original grec ont été partiellement conservés dans des traductions syriaques dont on annonce la publication dans la *Patrologia Orientalis*. La *Vie de Sévère* publiée par M. Kugener en sera une sorte d'introduction.

Le *Sphinx* (IX. 3) publie une bibliographie complète des œuvres du regretté égyptologue KARL PIEHL, qui permet de se rendre compte de la grande activité du savant.

M. RENÉ DUSSAUD publie une série de *Notes de Mythologie syrienne* où il étudie les symboles et les simulacres du dieu solaire : disques ailés, disques avec croissant, aigles, quadriges et chars, etc.

Une autre étude porte sur le nom divin Bel en Syrie. Il faut, dit-il, le séparer nettement du mot ba'al (maître) qui n'est qu'une épithète tandis que Bel est un nom propre. A Palmyre Bel est synonyme de Hélios. M. Dussaud étudie, en outre, les symboles et les simulacres de la déesse parèdre : lion et taureau, cyprès, etc. Il montre le dieu Hadad accompagné de sa parèdre venir de Babylonie et s'assimiler ensuite les divinités locales de la Syrie. Ce n'est que tardivement que Hadad et Atargatis envahissent la Phénicie.

Suivent une série d'études sur le panthéon phénicien où l'auteur s'efforce de définir la nature des dieux syriens et de montrer qu'on retrouve les mêmes divinités à Sidon et à Byblos.

— Dans une adresse faite à la réunion des souscripteurs et amis de l'École anglaise d'archéologie en Égypte, le 10 Novembre 1906, M. FLINDERS PETRIE, se félicite des résultats de sa dernière campagne de fouille, une des plus riches moissons historiques qu'il ait connue et parle des projets futurs :

« Le camp et le cimetière des Hyksos, la cité de Raamses, le temple et la ville d'Onias sont venus tous compléter des renseignements historiques fort vagues.

« On doit maintenant explorer le désert entre Giza et Abusir. On connaît déjà l'existence en ce lieu de tombeaux de la première, de la seconde et de la troisième dynasties et c'est un endroit qui promet beaucoup en ce qui concerne l'étude de la civilisation entre les grandes périodes de la première et de la quatrième dynastie. C'est un des problèmes urgents de l'histoire de savoir s'il y eut un déclin durant cet intervalle. En second lieu, on pourrait travailler entre Assiut et Sohag en vue de jeter quelque lumière entre la septième et la onzième dynastie puisqu'on a trouvé en cet endroit des tombes de la neuvième. Enfin on doit trouver l'emplacement du temple de l'importante ville d'Athribis.

« En tous ces endroits, le travail presse à cause des destructions continuelles dues aux indigènes et aux fouilleurs autorisés qui ne travaillent pas scientifiquement. Dans les dernières années on a vendu beaucoup de terres de l'État aux spéculateurs. Le grand cimetière d'Héliopolis a été vendu, ainsi que celui de Tell el Jehrdigeh avec les tombes des Hyksos et ce n'est que par un heureux hasard qu'on a pu y travailler. La ville de Goshen est vendue et toute fouille y a été rendue impossible. Il en est de même de la plus grande partie d'Athribis. On constate ainsi de toutes parts la disparition de beaucoup d'occasions de rétablir l'histoire ».

En ce qui concerne plus particulièrement la sensationnelle découverte par M. Flinders Petrie du camp des Hyksos, voici quelques détails complémentaires :

Ce camp a été mis au jour dans le Tell el Jehudiyeh. Il a été construit vers l'an 1500 avant notre ère et doit avoir servi à un peuple qui ne connaissait d'autre arme que l'arc. Ces gens se servaient d'ustensiles de plomb et de bois. Le camp était tout parsemé de scarabées du type des Hyksos. Il formait un grand enclos

d'environ 500 mètres de diamètre et était entièrement construit en terre sans faire appel aux briques, ni au bois. Il s'agit donc d'une population d'un degré de civilisation analogue à celui des nomades de l'Asie centrale grands archers comme les Scythes, les Parthes, les Turcomans, etc.

— M. de Morgan a envoyé un rapport sommaire sur sa nouvelle campagne de fouilles en Perse. Une de ses principales découvertes est la sépulture d'un prince achéménide qui se trouvait renfermée dans une sorte de cuve en bronze, semblable à celles qui figurent au musée du Louvre. Il signale ensuite une colossale stèle de grès qui portent des traces de l'incendie de Suse et sur les deux faces de laquelle se trouve une très longue inscription anzanite. Plus intéressante encore est une autre inscription en caractères proto-anzanites qui remonte à une antiquité très reculée.

* * *

M. LEROY CABE BARRET a présenté devant le jury de la John Hopkins University, comme dissertation, une édition critique du *texte cachemirien de l'Atharna Veda*. Il tient compte des leçons des divers manuscrits et propose quelques corrections.

Les Volumes VII et VIII de la *Harvard Oriental Series* sont constitués par la traduction de l'*Atharna Veda Samhitā* due au regretté W. DWIGHT WHITNEY et publiée par C. ROCKWELL LANMAN. Lors de la publication en 1855 du texte de l'*Atharna Veda* par Roth et Whitney, il avait été entendu que ce volume serait suivi d'un autre contenant une traduction et un commentaire. Ce n'est qu'en 1885 pourtant que Whitney put entreprendre ce travail que la mort ne lui permit pas d'achever. Le savant indianiste ne base pas sa traduction sur celle des interprètes indigènes, mais il s'efforce de traduire en philologue européen, donnant aux mots leur sens naturel et s'aidant de passages parallèles. M. Lanman a vérifié toutes les références et a revu dans tous les détails le manuscrit de Whitney. Il a composé aussi pour chaque livre une introduction que l'auteur n'avait pas eu le temps de composer. En outre, il a joint au volume une notice détaillée sur la vie et les œuvres de Whitney et une importante introduction générale sur

les manuscrits, la métrique, les divisions du texte et enfin une série de précieux index. Cette importante publication constitue en même temps un chef-d'œuvre de typographie.

* * *

Les publications de l'*Ethnological Survey for the Philippine Islands* se suivent rapidement et constitueront bientôt une collection précieuse pour les ethnographes. Le vol. II, p. II & III est consacré à une étude de M. O. SCHEERER sur le *dialecte de Nabaloi* et une autre de M. E. J. MILLER sur les *Bataks de Palawan*. Les Ibaloi sont une tribu païenne de l'île Luçon. Leur dialecte, le *nabaloi*, est l'objet d'une étude grammaticale avec nombreuses phrases spécimens et modèles de conversation, même des chants populaires. Cette étude, ainsi que celle de M. Miller, sont accompagnées de belles phototypies représentant des groupes d'indigènes et des objets.

Le Vol. IV, p. I, est consacré aux études de M. NAJCEB M. SALEEBY sur l'*histoire, la constitution et la religion des Moros*. Il s'agit des habitants de Mindanao, qui professent l'islamisme. M. Saleeby publie notamment un curieux code de loi écrit en écriture arabe, dont il donne divers spécimens en phototypie.

Le Bulletin 29 du *Bureau of American Ethnology* publie une ample collection de textes mythiques en dialecte haïda (Colombie britannique) avec traduction.

Le 23^e rapport annuel de ce même bureau, un beau volume de 650 pages, orné de nombreuses et belles illustrations, la plupart coloriées, est consacré à une étude de MATILDA COXE STEVENSON, sur *The Zuñi Indians : Their Mythology, esoteric Fraternities and Ceremonies*. Ces Indiens Zuñis sont une peuplade du Nouveau-Mexique, superficiellement christianisée.

NÉCROLOGIE.

Friedrich von Spiegel (1).

Avec Spiegel a disparu, le 15 décembre 1905, l'avant dernier — car Justi est encore là, — de la ' Vieille Garde ' des Etudes iraniennes et avestiques. Il est mort à 85 ans et sa longue carrière a été extraordinairement fructueuse : il a vraiment été, pendant un demi-siècle, dans une vaste province de l'Orientalisme « il maestro di color che sanno ». Voici soixante ans qu'il fut, pour la première fois sur la brèche, et il faut noter tout d'abord que ses œuvres constituent une bibliothèque complète de la science iranienne et avestique, ainsi que la seule bibliographie l'indique : fait rare, sinon unique, dans l'histoire de l'orientalisme. La cause en est sans doute que Spiegel ne renonça jamais à la dévotion exclusive qu'il avait vouée à ses études favorites, l'ancien Iran, son histoire, son ethnographie, ses langues et ses littératures, et surtout sa religion nationale et ses livres saints. Il refusa de se laisser entraîner, comme il arrive à tant d'autres savants, dans des études étrangères, fussent-elles voisines, et resta fidèle à ses premières amours jusqu'au moment où l'âge et l'infirmité lui arrachèrent la plume des mains. Mais, avant de découvrir sa voie, il avait eu le temps de nouer avec l'Indianisme des relations qui le mettent au rang des pionniers notables du Bouddhisme.

Il était encore bien jeune (26 ans) lorsqu'il publia un ouvrage qui donnait une large et précise promesse de ce que devait être son œuvre. La *Chrestomathia Persica* (Lipsiae 1846) est une antho-

(1) Traduit, avec l'autorisation et des additions de l'auteur, de l'article publié dans le J. R. A. S. 1906, p. 1035-1039.

logie, enrichie d'un glossaire d'un choix et d'une disposition dignes d'éloges, contenant des extraits des poètes Jāmi, Firdousi, Nizami, Chagani et Sadi. Mais, à deux exceptions près, qui sont dignes de remarque, toute son activité scientifique fut désormais consacrée à la période la plus ancienne de l'histoire iranienne, et, elle relève de l'influence du grand Burnouf. Voici la bibliographie de Spiegel, très instructive, encore que nous omettions ses publications moins importantes pour ne retenir que ses livres.

- 1841 *Kammavakya*. Première édition allemande d'un texte pali.
- 1845 *Anecdota Palica*. Ces deux ouvrages de ce savant précoce font de Spiegel le fondateur, après Lassen (1826), des études palies en Allemagne.
- 1850 *Ueber einige eingeschobene Stellen im Vendidad*, Essai sommaire qui annonce l'édition du Vendidad.
- 1850-1853 *Der 19^{te} Fargard des Vendidad*.
- 1851 *Grammatik der Pārsi-Sprache*.
- 1852-1863 *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, Aus dem Grundtexte übersetzt*, 3 volumes. C'est la première traduction scientifique de l'Avesta (version anglaise, par Bleeker en 1864).
- 1853 *Zur interpretation des Vendidad*.
- 1853-1858 *Avesta... Zum ersten Male im Grundtexte sammt der Huxvarēsh-Uebersetzung herausgegeben*, 2 volumes. Ceci est l'*opus magnum* de Spiegel. Le texte zend a été, il est vrai, amélioré par Geldner (1895), mais pour le Vendidad pehlvi, il n'y a pas eu de nouvelle édition.
- 1856-1870 *Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen*. Ce titre convient très mal à l'ouvrage, qui comprend deux parties et deux volumes, à savoir la première grammaire qu'on ait écrite du pehlvi, la première chrestomathie et le premier vocabulaire pour cette langue.
- 1861 *Neriosengh's Sanskrit-Uebersetzung des Yaçna...* Non réédité depuis.
- 1862 *Die Altpersischen Keilinschriften*. (Edition, traduction, grammaire, glossaire).
- 1863 *Erān : das Land zwischen dem Indus und Tigris*.

- 1864-1868 *Commentar über das Avesta*. Deux volumes.
 1867 *Grammatik der Altbaktrischen Sprache*. La première, et longtemps la seule grammaire zend (on a généralement renoncé à situer le zend en Bactriane).
 1867 *Das Leben Zarathustra's*.
 1871-1878 *Erānische Alterthumskunde*, 3 volumes. C'est encore aujourd'hui un recueil indispensable pour l'histoire et la géographie du vieil Iran.
 1874 *Arische Studien*.
 1881 Nouvelle édition des inscriptions des Achéménides.
 1882 *Vergleichende Grammatik der Alterānische Sprachen*. La seule grammaire comparée qu'on possède de ces langues.

Ce fut là le dernier livre publié par Spiegel ; mais il continua à enrichir diverses publications, notamment le *Zeitschrift* de la Société Orientale Allemande, de nombreux articles.

On voit que l'étonnante activité de Spiegel a couvert tout le domaine des études auxquelles correspond le *Grundriss der Iranischen Philologie*, œuvre d'une pleiade de savants. De la majeure partie des deux douzaines de volumes qu'il a publiés, on peut dire non seulement qu'elle n'a pas vieilli, mais encore qu'elle demeure encore aujourd'hui la meilleure ou la seule autorité. Il est d'autant plus surprenant que la jeune génération ait en quelque sorte négligé le nom et les mérites d'un homme auquel elle doit tant, initiation première et direction.

Spiegel, en effet, n'a pas été seulement un prodigieux travailleur ; il a été aussi le chef d'une école. Le titre de sa traduction de l'Avesta (*mit steter Rücksicht auf die Tradition*) constitue une déclaration de principes. A cette époque les « iranisans » étaient divisés en deux camps : il y avait l'école « védisante », qui relevait de Roth, voyait toute chose à travers des lunettes sanscrites et interprétait l'Avesta d'après le Veda, refusant d'accorder aucune autorité aux traditions indigènes représentées par la littérature pehlvie, et, dans une certaine mesure, par les Parsis d'aujourd'hui ; il y avait l'école traditionaliste qui refusait de négliger d'aussi utiles éléments d'information, qui contestait surtout qu'on put traiter les données avestiques comme des variantes locales de la pensée et des croyances védiques.

Spiegel, assisté de Justi, fut le champion de cette école ; la guerre fut longue, mais il vécut assez longtemps pour assister au triomphe des méthodes qu'il avait préconisées, défendues, employées. De Harlez, qui fut virtuellement son élève, porta un coup définitif aux tenants exagérés du parti védisant ; et Darmesteter, influencé par de Harlez beaucoup plus profondément qu'il n'a jamais voulu l'admettre, acheva le combat. Depuis, Wilhelm et Jackson et leur école ont confirmé les résultats obtenus. Il y a quelque chose d'émouvant à remarquer que dans la dernière note qu'il ait publiée, *Ueber den Zoroastrismus* (Z. D. M. G. 1903), Spiegel résume le débat entre les védisants et les partisans de la tradition indigène. C'est une sorte de testament scientifique dans lequel il affirme à nouveau que « l'ancienne religion Perse n'a rien à faire avec l'Inde » et que l'influence étrangère qu'elle a subie, c'est celle de l'Occident, et tout d'abord celle de Babylone.

... Je me souviens lui avoir rendu visite, vers 1880, à Erlangen, où il enseignait depuis 1849, et je fus impressionné par la simplicité modeste, et la cordiale bonhomie du grand savant. Sa maison, sans prétention, située dans un quartier plutôt humble, lui donnait occasion de plaisanter la seigneuriale splendeur des 'dons' d'Oxford en leurs superbes Collèges. Toute la vie de Spiegel fut d'accord avec cette simplicité domestique, avec cette absence complète d'amour-propre et de vanité. Il recueillit, au cours de sa longue carrière, une large moisson d'honneurs académiques et de distinctions officielles, mais rien ne troubla sa vie de retraite et de travail sans relâche.....

L. C. CASARTELLI.

ARTICLES DE SPIEGEL DANS *Le Muséon*.

1882 Firdusii Shāhnāme, ed. Vüllers.

Le vocabulaire aryaque.

La déclinaison des noms en A dans la langue aryaque.

1885 Le démon Azi.

1887 La réforme de Zarathustra.

ANNÉE 1906.

MAHASARU ANESAKI. Traces of Pali Texts in a Mahāyāna treatise.	33
CECIL BENDALI ET L. DE LA VALLÉE POUSSIN. Bodhisattva-bhūmi, a Text-book of the Yogācāra school	213
E. BLOCHET. Etudes sur l'ésotérisme musulman	189, 297
A.-M. BOYER. Note sur le manuscrit sanskrit-ouïgour en brāhmi de la Mission Grünwedel	103
COLONEL ALLOTTE DE LA FUYE. Numération assyrienne	249
LÉON GRY. Le Messie des psaumes de Salomon	231
F.-R. HOERNLE. Origine et premiers développements du jainisme	109
H. KERN. Sur l'invocation d'une inscription bouddhique de Bat- tambang	46
J. LABOURT. Un traité inédit de Babai le Grand	27
LÉON MAES. Lettres inédites d'André Schott	67, 325
L. MILLS. Yasna I	161
A. ROUSSEL. Les idées religieuses et sociales du Mahābhārata	1
J. G. S. Thomas et l'Inde. A propos d'un livre récent	262
U. WOHIGARA. Bouddhisme, Notes et Bibliographie	255

COMPTES-RENDUS.

JULES BLOCH. La phrase nominale en sanskrit. — J. S. SPEYER	272
D ^r J.-G. BÜHLER et J. BURGESS. The Jainas. — A. GUÉRINOT.	140
W. CALAND ET V. HENRY. L'Agniṣṭoma	281
M ^{gr} JOSEPH DEBS. Histoire de la Syrie (en arabe). — K. KHAI- RALLAH	144
R. DE LA GRASSERIE. Etudes de linguistique et de psychologie : de la catégorie du genre. — C ^{te} DE CHARENCEY.	370
ALBERT J. EDMUNDS. Hymns of the Faith (Dhammapada) being an ancient anthology preserved in the Short Col- lection of the Sacred Scriptures of the Buddhists.	282

T. GAṆAPATI SĀSTRĪ. Bhāratānuvarṇanam or A Description of India. — L. V. P.	142
LOUIS HENRY JORDAN. Comparative religion. Its Genesis and Growth. — Ph. COLINET.	135
ADH. LECLÈRE. Les livres sacrés du Cambodge	283
A.-W. RYDER. The Little Clay Cart, a hindu drama attributed to the king Shūdraka translated from the original sanskrit and prākritis into English prose and verse.	279
D ^r JOS. SCHRIJNEN. Inleiding tot de studie der vergelijkende Indo-germaansche taalwetenschap vooral met betrekking tot de klassieke en Germaansche talen. — JOSEPH MANSION	362
HERMANN L. STRACK. Die Genesis übersetzt und ausgelegt. — A. WIEDEMANN	138
*** Giornale della Società Asiatica Italiana, t. XVIII (1905). (Mémoires et articles relatifs à l'Indianisme)	285

REVUE DES PÉRIODIQUES . . . 149, 288, 372

CHRONIQUE 153, 292, 375

NÉCROLOGIE.

Jean-Baptiste Abbeloos. — Ph. COLINET . . .	159
Friedrich von Spiegel. — L. C. CASARTELLI. . .	383



